A. D. SERTILLANGES
MIEMBRO DEL INSTITUTO
PROFESOR DE FILOSOFÍA EN EL INSTITUTO CATÓLICO DE PARÍS

SANTO TOMÁS DE AQUINO

VERSIÓN CASTELLANA
DE
JOSÉ LUIS DE IZQUIERDO HERNÁNDEZ

TOMO II



DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil Obstat
FR. ELÍAS DE LABIANO, O. F. M. CAP.
CENSOR AD HOC
Villa Elisa, 23 de agosto de 1945

Imprimatur
MONS. DR. ANTONIO ROCCA
Obispo Titular de Augusta y Vicario General
Buenos Aires, 24 de agosto de 1945

PRINTED IN ARGENTINE

Versión directa del original en francés:
«S. THOMAS D'AQUIN»

LIBRO CUARTO

LA NATURALEZA

CAPÍTULO PRIMERO 

LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA

La palabra naturaleza tiene su origen en *nacimiento* (1). El llegar a ser en todas sus formas: ése es el fenómeno capital cuyas variantes y múltiples condiciones dan lugar a las ciencias de la naturaleza. Interesarse en éstas es propio de toda alma consciente. Despreciarlas sería despreciarse a sí mismo (2).

Según Santo Tomás el devenir o llegar a ser es de dos maneras: hay un devenir sustancial, según el cual una cosa se dice que llega simplemente a ser, y un devenir accidental, según el cual se dice llegará a ser esto o aquello, como llegar a ser blanca, cálida, o colocada en tal lugar, etc. Ahora bien, el estudio del devenir absoluto o sustancial supone el conocimiento de los principios del ser móvil; el del llegar a ser accidental envuelve, además del análisis del cambio, el de sus condiciones intrínsecas o extrínsecas. Éstas son las dos cuestiones que se imponen al que aborda –en su más elevada generalidad, como conviene (3)– la ciencia del universo móvil.

A. El Llegar a Ser Sustancial

Por lo que concierne al llegar a ser sustancial "es necesario saber que los hombres no han llegado más que poco a poco al conocimiento de la verdad" (4). Los antiguos *Naturalistas*, "como seres todavía groseros de espíritu, y no pudiendo sobrepasar la imaginación", no vieron en la naturaleza más que cambios superficiales, es a saber: los que resultan de las transmutaciones accidentales. "Todo

(1) I pars, q. XXIV, art. 1, ad 4.
(2) In I *Phys.*, lect. I, n. 6.
(3) In IV *Meteor.*, lecc. I.
(4) *De Subst. spirit.*, c. IX; I pars, q. XLIV, art. 2.

fieri era para ellos un *alterari*, un simple cambio de estado; de suerte que la sustancia de todas las cosas era colocada en la unidad de lo que ellos llamaban *materia*, y de la que hacían un primer principio, no causado. Estos filósofos no llegaron, pues, a analizar el ser más allá de la distinción de la sustancia y del accidente." Una vez llegados a la sustancia, vieron en ella el fin de todo y, contentos con saber si era el aire, el fuego, el agua u otro elemento intermediario, o un elemento común –por ejemplo los átomos–, los que entraban en la composición de todas las cosas, no proseguían más la búsqueda (1).

Conocemos bien hoy día este estado de espíritu. El "fisicismo" ha revivido en nuestros tiempos, con forma más inteligente; pero no se duda que Santo Tomás le calificaría, sin embargo, de retrógrado, y con derecho le criticaría desdeñosamente. El atomismo, encarado como filosofía, "filosofía perezosa", dice Leibnitz (2), es, en efecto, el acto de pereza del espíritu que no quiere sobrepasar lo sensible. Como dice este pensador, "la imaginación es risueña; se limitan a ella las búsquedas; se fija su meditación como con un clavo; se cree haber encontrado los primeros elementos: un *non plus ultra*" (3). Pero ¡cuán engañosa es la imaginación! Creer que, en las profundidades del ser, en la simplicidad divina de los *elementos*, se va a encontrar la inmensa complejidad confusa de la experiencia y de sus observaciones inmediatas; creer que las acciones visibles de los cuerpos se explican por acciones invisibles, pero todas parecidas; que las "casas" de la naturaleza se construyen con otras "casas más pequeñas", apiladas o arremolinadas, es indicio de una mentalidad muy estrecha. ¿Los principios no deben ser transcendentes a los datos sensibles? ¿No se ocultarán, respecto a nuestras facultades empíricas por lo menos, "en un misterio impenetrable"? No puede uno darse

(1) *De Subst. spirit., loc. cit.;* in lib. I, *De Gener. et corrupt.* lect. I, n. 3, lect. II, n. 2.
(2) 5º escrito a Clarke.
(3) 4º escrito a Clarke.

cuenta de lo que existe *debajo* de las cosas, si no es por un *más allá* de la experiencia. Este *debajo* debe, pues, a priori, ser inaccesible a nuestra intuición; y, sin ninguna posibilidad de error, se puede descartar, ya por la cuestión previa, todo sistema que pretenda explicar algo, hablando a nuestra imaginación. Ésta no puede ser admitida, si no es como subsidiaria para suministrar a la idea pura los *phantasmata* que la contienen, y, por analogía con la experiencia, para movernos a pensar qué entrecruzamientos se deben formar con los misteriosos hilos de que se compone la trama universal.

Acontece, salvadas las debidas proporciones, como con el problema de Dios: estamos frente a lo incognoscible. Sin embargo, como las condiciones de la experiencia implican postulados definidos, en razón de éstos, atribuímos a la divinidad de la naturaleza, o, a la del Primer Principio, atributos que intentamos concebir por analogía, gracias a una proporcionalidad de cometidos.

Partiendo de este punto de vista, no nos extrañará ya, al abordar con Santo Tomás el problema del devenir sustancial, encontrar los principios "próximos a la nada" "*prope nihilum*" —Pascal y Santo Tomás coinciden en este punto— y tener que admitir el misterio.

Al contrario de los antiguos filósofos, Santo Tomás considera la generación sustancial como un hecho. Se rehusa a pensar que el hombre, el perro, la planta, el agua y cualquier cosa, no difieran más que como modos de una única sustancia; lo que equivaldría a decir, para él, que no difieren en cuanto seres, puesto que el ser pertenece propiamente a la sustancia, y el accidente es más bien *entis* que *ens* ([1]). ¿No existirán en la naturaleza más que mezclas *ad sensum?* ¿No se dará ninguna transformación radical? ¿Lo profundo del ser móvil —materia para el atomismo, y fuerza para el dinamismo— permanecerá fijo? Santo Tomás no lo cree. Ve el trabajo de la naturaleza suspendido de condiciones más profundas, efectuándose en una oficina más oculta.

([1]) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, B.

Para él, el ser móvil es móvil en su mismo ser; es, como tal, eternamente fluctuante; nace o se deshace a fondo por la generación y la destrucción; como se hace o se deshace según sus modos por la alteración, el aumento o el movimiento local. Un devenir permanente y radical opera en él, no respetando más que una potencialidad real, una indeterminación de poder.

Los antecedentes de esta teoría pueden expresarse así:

Todo lo que la naturaleza nos muestra es *determinación*, *acto*, *forma*, es decir, *idea* realizada. La prueba es que se da reversibilidad en el conocimiento. Al *desrealizar* la idea, la volvemos a encontrar en nosotros. ¿Por qué el mundo, al mismo tiempo que real, es objeto de pensamiento, sino porque lo inteligible se halla en el fondo del mismo y al realizarse la abstracción ese fondo de idealidad se descubre? Si el conocimiento no es un señuelo, por lo menos desde el punto de vista *representación;* si "abstraer no es mentir", es necesario convenir que lo real es idea, o hijo de la idea. Ahora bien, esta última suposición no sería suficiente. A no ser que volvamos a las *ideas separadas* de Platón, es necesario, con Aristóteles, reintegrar las ideas en las cosas. Habría una tercera hipótesis que consistiría en colocar las ideas en Dios. Pero entonces hay que tener cuidado con el antropomorfismo. Dios no es un demiurgo que labra la materia según un plan. No existe en Dios, en realidad, ninguna idea distinta; es un indeterminado de perfección, fuente de inteligibilidad, como lo es del ser; pero si se quiere encontrar la razón inmediata de las naturalezas, razón propia a cada una y que responda a la pregunta: ¿qué es lo que le hace ser lo que es?, no hay que responder: Dios, o: El pensamiento de Dios; sino que hay que encontrar, en lo creado mismo, la idealidad que emplea esta naturaleza y que la da a sí, esperando que se dé a nosotros por el conocimiento. La *forma* responde a esta noción: ella es la idea de Platón, traída del cielo a la tierra; procede de la misma preocupación: fundamentar el conocimiento y satisfacer teóricamente sus exigencias.

Ahora bien, si se trata del ser móvil, la forma no puede ser el único principio. Se oponen a ello dos razones evidentes: Primeramente la multiplicación de los individuos en una misma especie, como ya lo hemos visto (1); en segundo lugar las sustituciones totales observadas entre las formas que se suceden unas a otras. Ya que allí donde había un cuerpo, hay después otro diferente, y no por sustitución local, sino por alteración sucesiva, entonces es que hay un sujeto común a las dos formas que sucesivamente se manifiestan. No vamos a decir, con Platón en el *Timeo*, que este sujeto es idéntico al lugar mismo, como si las ideas variasen su manifestación en una especie de espacio puro, y esto solo fuese su materia (2). Esta extraña concepción implica imposibilidades de diverso género, y, primeramente, la del llamado espacio puro (3); la misma radica, por lo demás, en todo un conjunto filosófico, que choca con el sentido universal. ¿A quién se le podrá hacer creer que, si el carnero come hierba, esta hierba no se transforma en su carne; o que, en todo caso, eso significa solamente que la carne y la hierba aparecen alternativamente en el mismo espacio? El lenguaje no está de acuerdo con esto. Cuando hablamos de sustitución local, decimos: *en el lugar donde* había algo, hay otra cosa; cuando hablamos de generación sustancial, decimos: *lo que* era aquello es ahora esto. "Lo que" no designa un espacio, sino un sujeto (4). Es cierto que para Platón espacio y sujeto son todo uno, puesto que cree que el número y las cantidades son la sustancia misma de las cosas (5).

Nos sentimos, pues, obligados, para salvaguardar la generación sustancial, a afirmar un sujeto común de las sustancias que deban nacer una de otra (6). Este sujeto y la forma

(1) Cf. *supra*, t. I, cap. III, c.
(2) Cf. In IV *Phys.*, lec. III, n. 4-5-6.
(3) Cf. *infra*, B. a.
(4) In IV *Phys.*, lecc. VI, n. 10.
(5) In IV *Phys.*, lect. III, n. 5.
(6) In *Phys.*, lect. XIII, n. 9; *opusc. De Principiis naturae.*

constituyen, pues, para el ser móvil, en su devenir, dos principios. Hay otro tercero. El sujeto del devenir sustancial, antes de revestir cierta forma, la posee en potencia. Si no se atribuye a la materia este poder, ¿para qué serviría ésta? Pero ya que la materia ha de pasar sucesivamente por diferentes formas, a todas estas formas se dirige su poder. Aun más, este poder universal la define toda; caracterizar su amplitud receptiva es definir, a fondo, *lo que* ella es. De ello se sigue que, cuando se muestra bajo una forma y va a tomar otra, no es exacto decir solamente, acerca de esta *nueva forma*, que no la tiene, sino que está *privada* de ella; pues su capacidad receptiva la envuelve, y la generación en curso va a dar a esta capacidad una satisfacción provisional ([1]). Si nosotros no concibiésemos la materia más que como sujeto, en cuanto le sobreviniese una forma, toda la función que se le atribuye estaría cumplida, y acontecería en ella, como en la materia del cielo, que no cambia jamás de forma ([2]). El devenir sustancial, cuyo análisis intentamos, resultaría imposible. Sin embargo, no lo es; la naturaleza evoluciona: luego ésta persigue constantemente algo, y el punto de partida de esta búsqueda es la *privación*, es decir, la amplia capacidad a la que todo halaga, pero a la que nada puede satisfacer.

Donde no hay privación, hay plenitud; donde hay plenitud no existen cambios, ni deseos posibles. Pero si la materia, al existir bajo una forma, está *privada* de otra, podrá adquirirla, y tenderá por sí misma, no con una tendencia positiva, sino por una ordenación natural, a esa adquisición; de tal modo que ganará más pasando de una a otra forma que permaneciendo bajo una sola, aunque sea la más perfecta posible. De aquí el esfuerzo de la vida universal, y el poco cuidado que ésta se toma por sus propias obras.

Se hace, pues, de la *privación* un principio, en cuanto que permite el devenir; y en cuanto lleva aparejada la

([1]) *De Principiis naturae.*
([2]) In VIII *Phys.*, lect. XXI, n. 13.

capacidad universal de la materia: capacidad requerida para la variedad de manifestaciones del ser y de la vida.

Tal es el supuesto general que, tomado de Aristóteles, alcanzará en las obras de Santo Tomás una amplitud y una precisión geniales. Lo defiende contra los rodeos imaginativos, que no han sabido soslayar siempre sus discípulos. Acaso éstos, al descuidar conservar el contacto con las grandes necesidades metafísicas, de donde procede este sistema, han contribuído no poco a desacreditarlo. Las fáciles chanzas sobre el *nec quid, nec quale, nec quantum*, no pueden probar más que dos cosas: o la incapacidad de sus autores o la inadvertencia crónica con respecto a puntos de vista que se imponen, sin embargo, a todo pensamiento profundo.

No pretendemos decir que *materia, forma y privación* se imponen a toda filosofía: más de una manera se presenta de eludirlas, aunque se viene a parar en sus equivalentes; pero decimos que se presentan necesariamente al análisis, supuesto el punto de partida de la especulación tomista, y hemos advertido muy a menudo que en este punto de partida —el conceptualismo mitigado— es una posición inexpugnable. Se la puede rechazar, pero no válidamente debilitar.

Por estos motivos, no podríamos compartir el parecer de aquellos que piensan que el hilemorfismo es una teoría secundaria, una pieza agregada que se puede sacar sin mucho perjuicio, como una viga carcomida, del edificio remozado del tomismo. Sentimos contradecir aquí a espíritus excelentes, pero, a nuestros ojos, es esto una contraverdad manifiesta.

Creemos interpretar bien el pensamiento que dicta esta conclusión. Lo que aquí se mira como esencial es la división del ser en *potencia y acto;* y se estima que la materia y la forma no son más que una aplicación particular, esencialmente revisable. Ahora bien, lo contrario es lo verdadero. Lo que es aplicación, transposición y, como tal, segundo o derivado, en el sistema, es la división del ser en potencia y acto, en cuanto que esta división afecta a todo, excepto precisamente a la sustancia hilemórfica.

Fuera de este último caso ¿a qué objetos se aplica la división en potencia y acto?

Estos objetos o se hallan dentro de las categorías, o están de ellas excluídos. En el interior de las categorías, fuera de la *sustancia*, donde la división susodicha se resuelve en materia y forma, no existe más que el *accidente*. Ahora bien, el accidente no es ser, sino en dependencia de la sustancia. Es *ens entis*, y no *ens*. Si nuestra división se aplicase solamente a él, no sería división del ser. Si ella lo es, y si se mantiene su carácter transcendental, hay que confesar que la división en materia y forma, que es aplicación a la sustancia material, es anterior a toda aplicación que de ella pueda hacerse a las categorías (1). ¿Sería un juego de palabras fuera de lugar afirmar que la materia y la forma, suministrando al sistema tomista la sustancia, resultan la sustancia del sistema tomista?

Si se sale de las categorías para dirigirse hacia lo inmaterial, entonces hay que pensar que, para el tomismo, lo inmaterial es sólo indirectamente objeto del conocimiento humano, y que se le conoce solamente por analogía, es decir, en dependencia de nuestro objeto directo, que es la sustancia material. Ahora bien, si no conocemos lo inmaterial más que analógicamente ¿cómo se pretende que la aplicación de la potencia y el acto a lo inmaterial no sea también analógica? Y si lo es, es que esa aplicación depende de la otra. O por mejor decir, ella es *aplicación*, a saber: empleo secundario y derivado de la noción. Decimos secundario, no ciertamente por la importancia, sino según el orden de conocimiento. Y decimos derivado, en el mismo sentido, aunque en el orden de existencia sea la materia la que deriva del espíritu y que, con respecto a él, está en segundo lugar (2). Queda demostrado en todo caso que lo que es lo fundamental del sistema no son sus

(1) Cf. VII *Metaph.*, lecc. I, donde Aristóteles, con la aprobación de su comentador, prueba largamente que estudiar la sustancia material, es estudiar al ser.

(2) Cf. I, pars, q. XIII, art. 6.

adaptaciones, aunque fuesen relativas a objetos superiores en sí: es su empleo directo, con respecto a su propio objeto.

Suprimir la materia y la forma es quitar al tomismo su concepción fundamental del ser, por cuanto éste es el objeto propio y adecuado de nuestro espíritu.

Ahora es necesario contemplar más de cerca la naturaleza de cada uno de estos principios.

A. a. La Materia

En lo que concierne a la materia, al haberla declarado puro poder, privada, por consiguiente, de acto alguno, y siendo así que nosotros no conocemos sino por el acto, hemos de calificarla de incognoscible. Dios sin duda la conoce; pero es porque se halla por encima de la división del ser en potencia y acto, siendo fuente universal del ser, y porque, al ser así superinteligente, comprende también lo subinteligible. Nosotros, por el contrario, confinados en cierto acto, no concebimos todo acto, ni con mayor razón el puro poder.

Pero lo que es en sí incognoscible puede alguna vez ser definido indirectamente, si el cometido que se le atribuye es análogo al que desempeña alguna realidad cognoscible. Ahora bien, la generación sustancial tiene como semejante a la generación accidental; y ésta, apoyándose sobre el ser ya constituído, está más cercana al conocimiento. Concebimos que el bronce, sin forma de arte en sí, pueda cubrirse con una figura artística. Si la toma, el bronce habrá desempeñado el papel de materia. A decir verdad, el bronce no es aquí materia de arte, sino en cuanto es no-figurado; pero esta ausencia de figura estética se funda sobre una sustancia que tiene, por lo menos, una figura cualquiera, y que es objeto de nuestro conocimiento. Cuando se trata de engendrar la sustancia misma, no ocurre lo mismo: ni figura ni nada subsiste; pero el caso permanece el mismo en cuanto que las relaciones que supone se dan idénticas. Lo que el bronce es a la estatua, la materia pura es a la sustancia. Ahora bien, al hablar así, se define de cierta manera la mate-

ria. Es todo lo que de ésta se puede positivamente decir (1).

Queda ahora el camino negativo.

Puesto que la materia se requiere como sujeto de la generación sustancial, lo que hace adquirir ésta, debe ser algo de que esté privada la materia, sin lo cual el esfuerzo generador no tendría razón de ser. Lo que existe no puede llegar a ser. Ahora bien, ¿qué es lo que hace adquirir la generación sustancial? A menos que no sea más que un engaño, aquélla hace adquirir el ser sustancial, es decir, el acto primero sobre el cual se fundan todos los otros, y esto es lo que hace se diga de una cosa: Existe, sin adiciones que implicarían un modo ulterior. La sustancia es la base del ser; destruirla sería destruir el ser; colocarla, establecerla, es colocar o establecer el ser. Ahora bien, la generación sustancial la coloca, y si es evidente que el sujeto de un cambio nada debe poseer, en el punto de partida, de lo que debe adquirir, se sigue de ahí que la materia pura se encuentra pura, en efecto, de todo acto entitativo, de toda determinación que las categorías del ser puedan ofrecer.

Esto es lo que distingue la generación sustancial de otros cambios observados en la naturaleza. La alteración desemboca en el ser *tal* en calidad; el aumento en el ser *tal* en cantidad; la traslación en el ser *tal* en sus relaciones locales; la generación desemboca en el ser simplemente; pues, solamente es ser, propiamente hablando, lo que es sustancia (2); y antes que ésta, en el orden regresivo de los atributos, nada existe (3).

No se diga, pues: La materia es un acto imperfecto, un indeterminado relativo al que determina últimamente la forma. Hablar de este modo, para evitar el misterio del devenir, es suprimir el devenir sustancial. "Decir que la materia es *ser* en acto, es decir que es la sustancia misma. Así los antiguos *Naturalistas*, después de haber dicho que la materia era un cierto ser, añadían que era la sustancia

(1) In I *Phys.*, lecc. XIII, n. 9; In VII *Metaph.*, lecc. II med.

(2) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, B.

(3) *Ibid.*, Cf. I pars, q. CV, art. 1, ad 2.

íntima de todas las cosas, y no distinguían ya entre la misma y la materia de las obras de arte" ([1]).

Estos filosófos se fundaban en un razonamiento célebre en las escuelas. Si el ser mismo de las cosas es producido ¿de dónde viene? No ciertamente del ser, pues lo que existe no tiene necesidad de llegar a ser. Tampoco de la nada, pues de la nada no se puede hacer nada. Concluían que el ser, sin más, no se produce; que padecía solamente, por enrarecimiento o densidad, por movimiento y figura, modificaciones accidentales.

Es que esos filósofos no sabían distinguir entre potencia y acto, y no comprendían que entre el simple ser y la nada existe el ser en potencia, el puro devenir pasivo, donde las ideas de la naturaleza se realizan. Si se ha dividido en otro lugar anterior al ser en potencia y acto ([2]), es ante todo para que gozara del beneficio de esta distinción aquello que es ser antes que todo: la sustancia. Se da, pues, la sustancia en acto y la sustancia en potencia, o materia. Hay que conservar para ésta su definición negativa: *nec quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur*. Esto no es relegarla a la nada, pues la nada es nada, y un poder ya es algo. ¿No es ya algo para el bronce, el poder ser convertido en estatua? El agua no podría vaciarse en estatua. Ahora bien, lo que no puede ser reemplazado *ad libitum*, respecto a una cosa, es lo que ya está en cierta relación con esta cosa; si para ella no fuese nada, nada tampoco exigiría: la nada no impone condiciones. Por eso hay que distinguir en el bronce, a más de su naturaleza, la capacidad que lo cataloga de manera incoativa entre los objetos de arte. Del mismo modo la materia, pura nada de determinación, no es simplemente nada, sino potencia ([3]).

Por este motivo se descarta la opinión de Averroes que imaginaba en la materia *dimensiones indeterminadas*, por

([1]) Opusc. *De Subst. separat.* c. VII; *De Natura materiae*, c. VI.
([2]) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III.
([3]) In I *Phys.*, lecc. IX, n. 3-4.

no haber comprendido cómo tiene lugar la individualización de las formas (1). Las diversas formas, decía, no pueden recibirse en una misma parte de materia; es necesario, pues, que anteriormente a la forma, la materia esté ya acotada, sin lo cual no habría en toda la naturaleza más que un ser único y eterno. Como, por otra parte, se daba cuenta que la cantidad definida atribuída a un cuerpo le viene de su forma, como todas las demás disposiciones, dividía él en dos el caso. A la forma le asignaba el papel de definir la cantidad; a la materia el de suministrar algo así como los elementos. De este modo reincidía parcialmente en el espacio-materia del *Timeo*, y caía por tanto en la imaginación fisicista. Santo Tomás le opone veinte argumentos a cuál más ingenioso (2). Se basan en que la materia, careciendo de cualquier clase de acto, como se ha demostrado, no puede tener un acto de cantidad, antes de ser determinada a una forma. Si se dice: Las dimensiones indeterminadas de la materia no se realizan en acto, sino solamente en potencia ¿para qué le sirve a Averroes el hablar de ellas? Por sí misma, y en cuanto se halla en potencia hacia la forma, la materia se encuentra también en potencia hacia las dimensiones que procura la forma. Indivisible en sí, se divide según las divisiones de la cantidad, que es su primera disposición bajo la forma, y de este modo es principio de individualización (3).

Y si la materia no tiene extensión por sí misma, menos aún envolverá al número, ya que éste no nace, físicamente, sino de la división de la extensión. Por otra parte, esto no será un motivo para llamarla positivamente una; de suyo tanto carece de unidad como de ser: estas dos cosas van juntas, se acompañan. No es la materia, bajo este aspecto, ni una ni múltiple, sino puro poder, respecto a lo uno y a lo múltiple. Por la forma que le llega y por la cantidad de la que es primera raíz, la materia es llevada a una mul-

(1) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, C.
(2) Cf. el opúsculo apócrifo *De Natura materiae*, c. IV.
(3) *Ibid*, c. VI, *circ. med.*

tiplicidad, cuya riqueza podemos comprobar; pero lo que es múltiple, ciertamente, en la naturaleza, son las determinaciones de la materia, no la materia misma. Ésta, considerada sola, se halla privada de lo que hace diferir en número, y a causa de ello, se la llama una en todo *(una numero in omnibus)* (1).

Este principio de la unidad de la materia en todas las cosas es uno de los que manifiestan mejor el carácter extraempírico que hemos reconocido al hilemorfismo tomista. La materia pura, presentada así como fuera del espacio, fuera del número, y por ende fuera del movimiento y del tiempo ¿qué otra cosa será sino un *nóumeno?* Se la define por relación, como postulado del supuesto, y bajo este aspecto se la caracteriza perfectamente; pues a la materia se la llama potencia, con relación a los modos de realización definidos en naturaleza, y también en número (2). No se puede extraer de la materia cualquier cosa, sino solamente aquello para que está hecha. Del mismo modo, con relación a la cantidad, se define su capacidad por aquello que exige la constitución del universo físico (3). En todo momento los cuerpos se reparten este poder, de tal suerte que, si uno de ellos perece, la parte atribuída a él queda disponible. Pero, al entrar en nuevas combinaciones, esta parte de poder permanece idéntica a sí misma: de aquí, la ley de proporciones cuantitativas que preside los cambios (4).

Para terminar: la materia, supuesto el papel que se le atribuye, no puede ser engendrada, y es también incorruptible.

De otra forma, por las mismas razones expuestas, habría que suponer a la materia otra materia. Ahora bien, ¿qué podría ser? Antes que la pura potencia, no existe más que la nada. La materia, al nacer, nacería de la nada; al perecer,

(1) *De Principiis naturae, circ. med.*

(2) I pars, q. VII, art. 2 ad 3; q. LXVI, art. 2 ad 4; II *C. Gentes*, c. XVI, n. 8.

(3) In III *Phys.*, lect. XII, n. 7.

(4) *De natura materiae*, c. V; II *C. Gentes*, c. XVI, n. 17.

retornaría a la nada, y la nada no es ni punto de partida ni término de acción posible (1).

No se vaya a deducir que la materia no ha sido creada. Lo ha sido, pues que, dividiendo al ser la potencia y el acto, la potencia sustancial, que es potencia de ser, ha de ser colocada en la gran llave cuyos brazos cierra Dios. Dios, por tanto, es causa de ella como de todo. Pero no puede, sin embargo, crearla sola; pues una potencia no puede realizarse en sí: le hace falta un acto, cuya amplitud puede ciertamente sobrepasar, de modo que todavía permanezca en privación, madre de realizaciones ulteriores, pero que dará la solidez que la pura potencia no tiene por sí misma. Ese *acto que se requiere es la forma, de suerte* que decir: la materia está *sin forma*, es como decir que un ser sin acto está en acto, lo que es contradictorio (2).

Hay que recordar que la materia, aunque distinta de la forma, está, sin embargo, incluída, en cierta manera, en su noción. La forma, de que hablamos, es idea, pero no una idea cualquiera. Al implicar organización, orden de partes, cualidades que tienen la cantidad por base (3), es una idea a realizarse en la materia; por esto se la llama *forma material*, en oposición a las formas puras, que se realizan en sí mismas (4). La forma determina la idea a realizar; la materia la recibe, de modo que ésta suministra el género, la otra la especie (5). Ahora bien, ¿cómo realizar un género sin determinarle a una especie? (6). Aquellos que creen que la materia puede existir sola se figuran implícitamente que el ser mismo es un género y que la materia es una especie de él, siendo esto suficiente para determinarla como ser. Pero este supuesto es falso. El ser no es un género, es una noción transcendental y múltiple *(ens dicitur multipliciter)*.

(1) *De Natura materiae*, c. I.

(2) I pars, q. LXVI, a 1; q. IV, *De Pot.*, art. 1; *Quodl.*, III, art. 1.

(3) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, D.

(4) Cf. *supra*, ibid., C.

(5) II *C. Gentes*, c. XCVI; q. IV, *De Pot.*, art. 1.

(6) Q. un. *De Spir. Creat.*, art. 1.

El género es suministrado aquí por la materia; su campo abarca todas las realizaciones de la naturaleza, pero no determina a ninguna: es necesario que esta determinación intervenga antes que se pueda atribuir a la materia la existencia. Por eso, aun tratándose de Dios, la materia no ha sido propiamente creada, sino *concreada;* es decir que el sujeto de la acción, o, mejor dicho, de la relación creadora, es el compuesto de materia y forma, y no la materia sola (1).

A. b. La Forma

Al ser la generación, para cada cosa, el paso del no-ser al ser, y siendo pura potencia la materia, base del devenir o llegar a ser, es necesario que aquello que se adquiere por *la* generación sustancial sea fuente de *la* primerísima determinación y por ende fuente del ser para la cosa de que se trata. Lo que de este modo se adquiere, es la forma, y por eso se dice que la forma da el ser (2). También se llama a la forma: *acto, perfección, especie,* por la misma razón que acabamos de dar. Se la llama *idea* porque, en efecto, es una idea de naturaleza recibida en una materia, y en virtud de esto tiene algo de divino, ya que es partícipe de la Idea viviente, que es el mismo Dios. Concebimos a Dios como Acto puro; la materia es potencia pura; entre los dos se dan los compuestos de potencia y acto, de materia y de forma. El que la materia venga del acto, no puede ser sino por una participación de Dios y así "la semejanza misma de este primer Acto incluída en una materia, es su forma" (3).

Se ve lo que, en una tal concepción, existe de platonismo e idealismo. Lo que no aparece por ninguna parte es el empirismo realista en el que se alistan tantos sistemas. Aristóteles, por otra parte, no desautorizaría en esto a su discípulo: él también cree que la forma es algo divino (4)., y *excelente y apetecible,* añade. Por eso refiere la forma al

(1) I pars, q. XLV, art. 4, arg. 3, *cum argum.*
(2) I pars, q. LXXVII, art. 6.
(3) *In Boet. De Trinit.*, q. IV, art. 2.
(4) In *Phys.*, I, 192, 17; apud *S. Th.*, lecc. XV, n. 7.

supremo apetecible "del cual están suspendidos, por el deseo, el cielo y toda la naturaleza" ([1]). La materia, al buscar la forma, busca, pues, a Dios. Ella misma es esta búsqueda, ya que todo su ser es potencia, es decir, espera y llamada. A esta muda llamada, la forma, o Dios participado, da la respuesta. Todo el movimiento de los seres es una ascensión partiendo de la *privación*, mal relativo, hacia el soberano Bien, que es también soberano Ser ([2]).

Sabemos ya que la forma, al mismo tiempo y por lo mismo que da el ser, proporciona igualmente el obrar ([3]). Se obra porque se existe y según lo que se es. El ser, al principio estático, incluye dinamismo. Por esto atribuímos también a la forma un título divino, puesto que obrar pertenece primeramente, y en cierto modo exclusivamente, a Aquél que hemos llamado primer Agente y Causa suprema (1ª y 2ª vías).

¿De dónde proviene la forma? Parece que hayamos respondido al decir: Es divina. Pero hay que advertir que esto es un atributo que indica su naturaleza y su origen primerísimo, no su origen inmediato. Según este último concepto la forma tiene dos principios: el agente, que la introduce y la materia de donde aquélla emerge.

Cuando se quiere precisar esta doble dependencia, muchos recaen, después de creer que la han evitado, en la imaginación fisicista. No advirtiendo que se hallan en lo interior de la sustancia, es decir, en el interior del ser –ya que la sustancia es el ser– se dejan arrastrar y tratan los principios como seres, concediéndoles las mismas exigencias, como si las casas se hiciesen siempre con casas. Siguiendo esta manera de pensar algunos pretenden que la forma es creada por Dios en el momento, y como aprovechando la ocasión, de la operación natural de la que emana el ser. Pues, dicen, ¿cómo es posible que no sea creado aquello que es y que no viene de nada? Ahora bien, la

(1) XI *Metaph.*, 1072, 14; apud *S. Th.*, XII, lecc. VII.
(2) In *Phys.*, *loc. cit.*, n. 7.
(3) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, I.

forma no surge de nada, visto que nada de ella precede a la generación; y sin embargo, es algo real.

Es necesario denunciar el equívoco que existe en esa argumentación. La forma es cosa real, pero no es *un ser*. Propiamente hablando no existe; por ella algo es, pero la forma solamente es principio del ser.

Ahora bien, las exigencias de un principio no son las mismas que las de un ser ya constituído. La creación es relativa al ser. En cuanto participa de éste como principio del compuesto existente por ella, la forma es creada, así como todo lo demás; pero este principio de ser no guarda por sí solo, con el Ser primero, la relación de criatura; sino por el compuesto que, siendo el único subsistente, es también el único que puede ser objeto de una acción que termina en una subsistencia (1).

La forma no se crea. Pero entonces ¿de dónde viene? ¿Se podrá decir que preexiste en la materia en estado latente y que el agente es el encargado de extraerla? Así han pensado, después de Anaxágoras, los que han hablado de *latencia de las formas*. Pero hay que aclarar el concepto. La forma preexiste en la materia al modo como Miguel Angel decía que las más hermosas estatuas están contenidas en el mármol. La materia puede revestirlas: primera razón por la que se puede decir: Las estatuas están contenidas en la materia, a saber, en potencia. A más, este poder, aunque puramente pasivo, implica ordenación natural hacia la forma y se puede juzgar que ésta puede extraerse, no porque encuentre allí su realidad subjetiva, aun latente, sino su deseo equivalente. No se vaya nadie a imaginar que la forma se halla contenida en la materia "como el agua en el vaso, o como el pan en la artesa de amasar". No se crea tampoco que, en el paso al acto de esta forma, la materia recibe algo de fuera. Lo que hay que decir es que el sujeto de la acción generadora se ha transmutado de raíz, de donde resulta que

(1) Q. XXVII, *De Verit.*, art. 3 ad 9; I pars, q. XC, a. 2, ad 2; q. XLV, art. 8; q. LXV, art. 4; *De Spir. Creat.*, a. 2 ad. 8; II C. *Gentes*, c. LXXXVI

la materia pura, principio pasivo contenido en él, pasa de una forma a otra, sin creación ni añadidos. El *fieri* de la forma no es, propiamente, más que la transmutación del sujeto; la forma no es independiente de ningún modo ni tiene necesidad de ser creada, ni añadida, ni, en el sentido expresado, de ser extraída (1).

Como consecuencia de que la forma produzca el ser simplemente, se sigue que ni la materia puede estar sin forma, ni puede haber, en un mismo cuerpo sustancialmente uno, dos o más formas diferentes. Esta segunda conclusión es casi tan inmediata como la primera; pues lo que proporciona el ser, proporciona también la unidad: el *ser* y lo *uno* coinciden. ¿Cómo, pues, un solo ser tendría dos formas sustanciales?, ¿se es dos veces uno mismo? No tiene más que una, por la cual existe simplemente, y todo lo que después le llega es atributo añadido, accidente, es decir: manera de ser(2).

Esto nos explica por qué en la naturaleza la generación de una cosa es siempre la destrucción de otra y recíprocamente; porque si un cuerpo fuese destruído sin que resultase un cuerpo diferente, provendría o de que la operación natural que le destruyó finalizase en la nada —y ya se ha dicho que esto es imposible— o de que dejase la materia vacía de toda determinación, lo que nos llevaría al mismo resultado, si se recuerda que la materia sin determinación, sin forma, es un ser sin ser, es decir: la nada. Por otra parte, ninguna operación natural tiende propiamente a la destrucción. Aquello que obra, obrando en cuanto ser, obra también en favor del ser. Solamente de modo indirecto y por razón de la imposibilidad que tienen dos formas de coexistir en una misma materia, la introducción de la una acarrea la expulsión de la otra (3).

Por otra parte, si dos formas no pueden determinar una misma materia, la generación de los seres mixtos buscará una teoría que satisfaga esta exigencia, salvaguardando la

(1) *Locis cit.*
(2) *De Natura materiae* c. VIII, circ. med.
(3) *De Principiis naturae.*

verdad de la mixtión en oposición a una sustitución pura y simple o a una absorción no condicionada de varias sustancias en una sola.

Esta teoría es la siguiente: Toda sustancia está afectada de cualidades activas y pasivas. Estas cualidades representan, bajo la idea general que expresa y realiza la forma sustancial, como ideas particulares, o subideas que integran la otra. La unidad de la sustancia consiste en que estas formas derivadas no tienen exigencias propias relativas al todo como tal: son subordinadas; pero, sin embargo, no dejan de tener su naturaleza, por ende, sus relaciones; y estas relaciones, supuesto que el accidente no es ser en sí mismo, se resuelven en relaciones de la sustancia. Habrá, pues, entre las sustancias diversas, que son los *elementos* del mundo, un orden: tendremos repulsión o afinidad. Al darse alteraciones recíprocas, las sustancias podrán establecer, entre sus cualidades medias, una síntesis. Pero para que esta síntesis constituya un ser nuevo, es necesario que sea dominada por un principio nuevo de unidad, por una idea de realización y de evolución, por una forma. Ésta supuesta, se deberá decir que la formación de un cuerpo mixto es una verdadera generación; sin embargo, los elementos que fueron el punto de partida se encuentran de cierta manera en él, a saber, en sus determinaciones cualitativas, simplemente acordadas y limitadas la una por la otra. De esto se seguirá que la materia del cuerpo mixto tendrá tendencia a volver a sus elementos; que el cuerpo mixto desempeñará, más o menos, el mismo cometido de ellos, de suerte que será a la vez uno y múltiple: uno, en realidad, múltiple, virtualmente. Así, en el cuerpo humano, el más perfecto de los mixtos, todas las sustancias asimiladas dan lugar a reacciones que harían creer tanto en su autonomía funcional como en su autonomía ontológica. Pero aquéllas son englobadas por la idea *directriz*, llamada alma, y sacan de ésta, en adelante, todo su ser (1).

(1) *Op. de mixtione elementorum; De Natura materiae;* In I *De Gener. et corr.*, lecc. XXIV, n. 7; Iª pars, q. LXXVI, art. 4 ad 4m.

A. c. El Agente y el fin

Acerca del agente, que conduce la materia a la forma, tenemos poco que decir, después de haber expuesto la teoría general de la acción (1). Sabemos que nada pasa de la potencia al acto por sí mismo. La primacía del acto es uno de los fundamentos de la doctrina. Ahora bien, la materia, en cuanto tal, es potencia, la forma es el acto que ella reviste: este tránsito supone, pues, un agente en acto. Pero ¿qué acto deberá poseer este agente? Todo lo que podemos decir es que deberá haber proporción entre el acto principio y el acto fin de la generación de que se trata. Esta proporción puede ser una similitud de especie, puede ser más general. En el primer caso, el agente es *unívoco*, en cuanto se comunica con su efecto en la misma "razón" o idea de naturaleza. En el segundo caso, no es unívoco sino *análogo*, porque la idea de naturaleza que representa es más general, y porque lo que de él pasa a su efecto no es más que un derivado ontológico obtenido por degradación de las formas (2). Por otra parte, estos dos géneros de proporción se suponen mutuamente, aunque en grados diversos. El agente no unívoco precede siempre; pues por encima de toda especie particular hay necesariamente que suponer una actividad general que la envuelva. Así, el sol tiene una influencia sobre todas las generaciones humanas. No puede ser que la causa de una especie se halle enteramente en un agente perteneciente a esta especie; pues éste, al deber entonces fundamentar la especie como tal, sería causa de sí mismo. Un agente así no puede ser más que causa particular, es decir causa respecto a un individuo. Ahora bien, por encima de las causas particulares existen causas universales (3).

Pero si el agente no unívoco precede siempre a la acción

(1) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, I; l. II, cap. II, A y B.
(2) I pars, q. XIII, art. 5.
(3) I pars, q. CIV, art. 1; q. XIII, art. 5 ad 1; q. X, *De Veritate*, art. 13 ad 3; q. VII, *De Pot.*, art. 7, ad 7.

unívoca y la condiciona, no se sigue por ello que ésta se inserte siempre entre la causalidad superior y el efecto. Existen generaciones que pueden indiferentemente proceder ya de un agente de la misma especie, ya de un agente no unívoco que obre él solo en la materia. A este caso se refiere, según el pensamiento de Santo Tomás, lo que se ha denominado después muy impropiamente *generación espontánea.* No se da generación espontánea en el sentido de que la materia se eleve por sí misma de la potencia al acto, o, lo que es proporcionalmente la misma cosa, de un acto inferior, que envuelve *privación,* a un acto superior, en el que esta privación cede al ser. Pero ¿no se dan, aun entre los seres vivientes, generaciones procedentes de actividades generales, sin ninguna intervención del *semejante,* es decir, sin *semen,* que representa la *virtud* de la especie? Santo Tomás pensaba así con su época, creyendo que la experiencia le mostraba animales "imperfectos" es decir, aquellos cuya organización no supone condiciones muy complejas, que podían ser extraídos de una materia debidamente dispuesta, por las influencias astrales, cuya señal era el calor de la fermentación. La variedad de las especies así engendradas estaba en relación con la diversidad de las disposiciones materiales ([1]).

Avicena fué más lejos ([2]); sostenía que todo lo que se engendraba por semilla podía serlo sin semilla, por *mixtión,* bajo la influencia de causas superiores. Santo Tomás le combate en nombre de la experiencia ([3]), pero, por otra parte, con precaución. "Los animales perfectos, dice, *parece* no pueden ser engendrados por otro medio que por una simiente", pues, teniendo la naturaleza medios determinados para todas sus obras, lo que no se le ve hacer, es porque sin duda no lo puede. Ahora bien, no vemos que

([1]) I, II, q. LX, art. 1; I pars, q. CV, art. 1, ad 1; q. XCI, art. 2 ad 2.

([2]) *De Anima,* part. IV, cap. V; part. V, cap. VII; *De Animalibus,* l. XV, cap. 1.

([3]) I pars, q. LXXI, art. 1, ad 1; In VII *Met.,* lecc. VI; q. XVI *De Malo,* art. 9.

los animales muy diferenciados se engendren sin semen. Esta manera de llegar a ser es propia de especies inferiores "poco diferentes de las plantas".

Santo Tomás creía, en efecto, que por la influencia del sol una tierra, "dispuesta *ad hoc*", puede producir plantas sin semilla ([1]). Sin embargo, añadía, las plantas así engendradas no carecen de semilla, y engendran en adelante a su semejante, de suerte que la procedencia *ex semine* es la más natural, y la otra se añade como subsidiaria, en razón de la facilidad con que son producidos ciertos seres.

Del mismo modo, dice, en las cosas artificiales, se dan algunas que pueden ser producidas de diferente manera que por el arte, otras, sin embargo, que solamente el arte puede producir, porque requieren condiciones más numerosas. Del mismo modo todavía, en una habitación en que arde una chimenea, se puede uno calentar de lejos, pero si se quiere prender del mismo otro fuego, ya esto no se logra a distancia; es necesaria una candela, u otra cosa para prolongar la acción del primer fuego de la chimenea hasta la otra materia lejana ([2]).

Siempre Santo Tomás admite generaciones debidas a influencias generales, dentro de los límites asignados por lo que entonces se creía la experiencia. Cree posible en las mismas condiciones la aparición de especies nuevas, y no solamente en el caso de la fermentación, sino en tesis general ([3]). El caso del mulo era para él un caso intermedio entre la generación por medio del semejante y el esfuerzo de la naturaleza, creador de nuevas especies. El mulo representa para él una especie, que en cuanto participa de generadores se refiere a la generación unívoca, y en cuanto de ellos se zafa, cae dentro de las acciones generales que imprimen en la materia las formas de que ésta es susceptible ([4]). Santo Tomás subraya, sin embargo, que el mulo

([1]) In VII *Met.*, lecc. VI y II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 1 ad 2m.
([2]) Q. XVI, *De Malo*, art. 9; In *Met.*, *loc. cit.*
([3]) I pars, q. LXXIII, art. 1, arg. 3, *cum resp.*
([4]) In VII *Met.*, lecc. VII *in fine;* III *De Pot.*, art. 8 ad 10.

no engendra ([1]), que representa una desviación más bien que una forma de vida auténtica, y por esto rehusa ver en él una idea de la naturaleza susceptible de inscribirse entre las otras en el catálogo de las formas ([2]).

Se adivina que esa filosofía se halla abierta al transformismo, para el día en que el transformismo llegue a ser científicamente algo más que una hipótesis. Todo lo que le separa de Santo Tomás es una concepción del orden universal que concede mucho a lo que existe, en la impotencia de considerar los anchos espacios donde se revelaría lo que ha podido o podrá existir. La paleontología y otras ciencias ayudarían hoy día a Santo Tomás a corregir la estrechez de esta fórmula: "Lo que no se ve hacer a la naturaleza es sin duda porque ésta no puede hacerlo." Rápidamente se le mostraría lo que un tal pensamiento contiene de inmovilismo respecto a una organización del mundo en el que el estatismo cede paso, por todas partes, al dinamismo. Al no distinguir las plantas de los animales, y los animales inferiores de otros, más que por la organización, cuya alma viviente es el acto *(actus corporis organici)* ([3]); al advertir, por otra parte, que los diversos grados de organización se escalonan en el tiempo y no solamente en el espacio, no repugnaría la idea de que, bajo ciertas condiciones, pudiese darse un proceso natural de un grado a otro. La unidad de la materia y la permanencia de los agentes superiores contribuirían a ese proceso y no se ve de dónde podría provenir el obstáculo.

Aquellos que han pretendido oponerse a priori a las teorías darvinistas en nombre de la filosofía tomista han cometido un doble error. Se han olvidado primeramente que nadie a priori tiene el derecho de prejuzgar las investigaciones de la ciencia. Además, y éste es nuestro objeto, han interpretado mal la filosofía tomista, al no distinguir en ella lo que es verdaderamente principio, de aquello que no

(1) In *Psalm.*, XXXI. fin.
(2) Q. III, *De Verit.*, art. 8, ad 4.
(3) Cf. *infra*, l. V, cap. I.

es más que adaptación de estos principios a conocimientos positivos esencialmente revisables.

Para Santo Tomás, se dice, como la especie se da por la forma, que es *idea*, debe constituir un indivisible y no prestarse a transformaciones, por lo menos a transformaciones insensibles a que la mayor parte de los evolucionistas se sienten apegados y que en verdad desvanecen la noción de especie ([1]).

Pero tal objeción es fácil de desbaratar.

Es verdad que la especie se logra por la forma y ésta, en cuanto tal, es indivisible. Se deduce de ello regularmente que la especie en sí misma y en cuanto tal es inmutable, y se debe interpretar como individual toda variación que la especie así considerada pueda admitir. Por esto Santo Tomás dice sin cesar: Las especies son como los números; toda variación efectuada por adición de una *diferencia* cambia la especie, como la adición de una unidad cambia el número.

Pero este ejemplo va a mostrarnos cómo es posible una ampliación conteniéndose dentro de los límites del puro tomismo.

Las especies, se dice, son como los números, sí, pero precisamente se da en la naturaleza el número fluente y continuo que denominamos tiempo ([2]). El tiempo considerado en su noción propia es un número *(numerus motus)*; pero en razón de su sujeto que es el movimiento –teniendo éste por sujeto al continuo, en el que el cambio se produce bajo la ley de la división al infinito, es decir sin etapas determinadas que permitan expresar el cambio en función de un número– a causa de esto, repetimos, el tiempo, que de suyo es un número, se encuentra convertido en continuo, y este

([1]) Se puede hacer notar en efecto que la teoría de las variaciones bruscas se conciliaría de una manera más directa con la filosofía de las formas, por cuanto una variación brusca puede pasar por una variación sustancial, cuya interpretación entraría más fácilmente en el género de explicación que se acaba de dar.

([2]) Cf. *infra*, B. b.

continuo podrá sin duda expresarse en números diferentes y determinados (horas, días, años; minutos, segundos...); pero tal expresión del tiempo es inadecuada y relativamente arbitraria; se establece recortando lo que es uno, es decir *indiviso*, aunque virtual y perpetuamente divisible.

El transformismo establecerá en la doctrina de las formas una moción del mismo género.

La forma en sí es una, a la manera que lo es la idea indivisible; pero en razón de la materia en que la forma se realiza, en razón de los cambios continuos que sufre esta materia, cambios que, en la hipótesis evolucionista, serían semejantes a estas *disposiciones para la forma* de que hemos hablado, se producirían en la naturaleza *transformaciones, transmutaciones* permanentes. A pesar de la paradoja aparente de la fórmula puede darse un paso continuo de la materia bajo formas indivisibles, como puede darse un acrecentamiento continuo del número en el flujo perpetuo del tiempo.

Lo que nosotros llamamos *especies* serían entonces *momentos* de esa continuidad fluente. Habría, abstracta y absolutamente hablando, tantas especies como se quiera; pues todos los intermediarios asignables tendrían desde este punto de vista razón de especie; lo que significa que siempre, según esta teoría, la especie se desvanecería en el infinito. Pero, prácticamente y con respecto a nuestra ciencia, en la que advertiríamos simplemente de este modo el carácter de relatividad inevitable, no menos se darían especies, es decir, ideas de naturaleza *principales*, en oposición a las subideas que la evolución deja en la penumbra del ser; y *relativamente fijas*, en relación a aquellas que la herencia no conserva. Las especies así concebidas permitirían subsistir perfectamente a nuestras clasificaciones naturales, cuyo carácter empírico únicamente pondrían de relieve al rehusar reconocer un absoluto que no es asunto de la ciencia experimental.

En el número fluente y continuo que es el tiempo no hay tampoco unidad absoluta; ésta se ahoga en el infinito de

la división en horas, minutos, segundos, tercios, etc. Existen, sin embargo, unidades empíricas, unidades fundadas en la naturaleza, ya que hechos de la naturaleza, tales como la revolución diurna, les sirven de base. Así, en nuestra hipótesis habrá especies naturales, caracterizadas por la herencia o por otra cosa. Lo que faltaría sería la *especie absoluta*, considerada como una idea de naturaleza invariable. Pero ¿qué necesidad hay de que las ideas de la naturaleza sean en número fijo? ¿Por qué no ha de haber una evolución de la idea, como se da en el tiempo continuo una evolución del número?

Insistiendo en esta noción de número de la que hemos tomado el punto de partida, se explicaría útilmente lo que precede. La unidad en cuanto tal es indivisible, y sucede lo mismo en todo número al cual da origen la unidad añadida a la unidad. Sin embargo, se dan las fracciones. Y ciertamente las fracciones no son trozos de unidad, sino nuevos números cuyo numerador indica la especie. *Un cuarto*, no es el cuarto de uno, es una unidad de la especie *cuarto* (1). No obstante, la nueva especie así obtenida se halla respecto a la primera en una relación de contenencia. Si se toman dos números próximos, como 2 y 3, las fracciones que les unen:

2;2 1/2;3;
2;2 1/3;2, 2/3;3;
2;2 1/4;2 2/4;2 3/4;3;
2;2 1/*n*;2 2/*n*;2 3/*n*;. . .3,

se hallan en razón de intermedias.

Se da, pues, un término medio entre los números, a saber otros números llamados fracciones porque se hallan con los primeros en la relación antes dicha. Y se advierte que en la serie de fraccionamientos más arriba notada, la multiplicación de los números nuevos, que crea la fracción, corre

(1) Basta para darse cuenta claramente de esto, concretar el número y observar por ejemplo que el cuarto de un rombo es un triángulo, y el cuarto de una circunferencia un *cuadrante*.

hacia el infinito. $1/n$ representa la dicotomía sin término asignable. De suerte que entre dos números cualesquiera hay un infinito de números posibles, a saber, las fracciones con denominador indefinidamente creciente de la serie 1/2, 1/3, 1/4, 1/5...$1/n$.

Evidentemente, esta posibilidad infinita no existe más que en la mente. Pero si trasladamos el caso a la realidad y si, en vez de números abstractos, hablamos de formas concretas, la posibilidad infinita de multiplicación de las formas tiene un fundamento: la materia. De un estado de la materia a otro estado lo más próximo al primero que suponerse pueda, siempre habrá un infinito de estados posibles.

Si a estos estados se les llama sustanciales, lanzada la sustancia a la evolución por sí misma, como lo desea la hipótesis evolucionista, en vez de serlo solamente en cuanto a los accidentes que la afectan, como lo declara Santo Tomás, en este caso, decimos, habrá siempre entre una forma definida por el espíritu y otra vecina una infinidad de formas posibles.

¿Se dirá que en este caso es el espíritu solamente quien concibe estas formas? No es solamente el espíritu quien hace la mitad, el tercio, el cuarto. Las fracciones no se distinguen en el continuo; pero son discernibles; el espíritu las encuentra, pero no las crea, aunque las distingue.

El misterio de la potencia y el acto se alberga aquí también, como en todas partes, pero la filosofía tomista lo absorbe.

¿No hace uso de aquél cuando se trata de variaciones accidentales? Para Santo Tomás un cuerpo que pasa de lo blanco a lo negro con movimiento continuo es *otro*, desde el punto de vista cualidad, en todo momento asignable. Los estados sucesivos bajo este aspecto se dan sin número y, sin embargo, son; porque lo indeterminado también es en razón de la materia. Ahora bien, el que este caso se realice solamente en las evoluciones accidentales o que se aplique también proporcionalmente a las evoluciones sus-

tanciales es una cuestión de hecho, no de principio (1).

En resumen, la forma sustancial es *idea* y como tal indivisible; no se puede llegar a ella por evolución *(non est motus ad substantiam)*. Pero lo que es indivisible en sí puede padecer la división de su sostén y hacerse evolutivo por este camino *(per accidens)*.

Si la evolución envolviese todo, e hiciese pasar todo —entendemos lo móvil— de un estado simple primitivo a la diferenciación suprema, hacia la que tiende el esfuerzo cósmico, la doctrina de las formas debería entenderse así:

1. Comprendería una forma de orden *(Forma ordinis)*, que la generación universal en su unidad tendría por fin *(Forma et finis coincidunt)*, y este orden por otra parte cambiaría siempre, a fin de mostrar mejor la riqueza creadora.

2. Abarcaría formas sustanciales integrantes, ideas parciales integrando la idea de orden, sílabas de la grande y real palabra que es el mundo, pero estas sílabas se compondrían, en su llegar a ser, de vibraciones en cantidad indeterminable y estas ideas parciales emanarían de subideas, siendo ellas mismas subideas con relación a emanaciones ulteriores.

3. También envolvería formas accidentales, cuya característica sería no inclinar al sujeto en el sentido de una evolución fundamental *(alteratio, dispositio ad formam substantialem)*, sino calificarlo al modo de lo que llamamos pro-

(1) Puede parecer inquietante entregar así la substancia a lo indeterminado, de lo cual se ha dicho más arriba que es, propiamente, el ser mismo. Pero después de todo, no es necesario que la realidad universal no tenga para nosotros nada obscuro. Es lo contrario lo deseable, puesto que la turbación del espíritu frente al misterio de las cosas es un elogio de las cosas y un elogio de su Autor; puesto que además la turbación aquí es provisional, debido a la inmersión actual del espíritu en la materia conjunta, obstáculo al mismo tiempo que medio para nuestra concepción de la materia circundante.

Por qué el ser material —no se trata más que de éste— no había de ser fluente, siendo así que se define *ens mobile* y que su movilidad, que tiene por razón la divisibilidad de la materia, puede tener naturalmente por medida la medida de divisibilidad de la materia, que se ha declarado infinita.

piedades *físicas*, en oposición a las propiedades *químicas*, consideradas como sustanciales. Quedaría por ver lo que pueden implicar, desde el punto de vista absoluto que es el de la metafísica, distinciones de este género.

Con esto se salvaría el fondo del sistema, y en particular la doctrina de la verdad arriba expuesta, doctrina que es la piedra de toque del conjunto y que encontraría aquí explicación completa. La riqueza indefinible de la Idea una, que es Dios, equivalente en su unidad a una multiplicidad virtual infinita, siempre sería su coronamiento.

Para terminar, la generación sustancial, como toda acción por otra parte, supone a más de la materia, la forma y el agente, un cuarto principio que en cierto sentido es el primero: el *fin*.

El fin es primero en cuanto mueve al agente, es decir, le determina como tal. Un agente es por definición lo que está determinado para *tal* obra, y por esto se puede decir que los que suprimen la finalidad, suprimen toda actividad en su origen (1). Pero en el orden de generación efectiva, el fin, evidentemente, es lo último, puesto que es aquello a que llegamos por la acción. Ahora bien, este fin, en el caso de la generación sustancial, no es difícil de comprender. El agente en acto tiende a comunicar su acto y, puesto que el movimiento generador es su medio, el fin asignado a la generación es evidentemente el acto participado del agente, a saber, la forma. Desde este punto de vista –lo hemos recordado hace poco de pasada– el fin y la forma coinciden, y el finalismo morfológico aparece como el gran secreto de toda la naturaleza (2).

B. El Devenir Accidental
El Movimiento

Después del devenir sustancial conviene estudiar el devenir accidental, llamado de otro modo movimiento, y sus condiciones múltiples.

(1) Cf. *supra*, t. I, l. II, cap. II, E.
(2) Cf. *De Principiis naturae.*

Cuando se dice *movimiento*, no se trata solamente de traslación: existen movimientos de más de una forma. Tres categorías admiten esta noción en sentido riguroso, y una cuarta en sentido amplio.

Un cambio de lugar, de tamaño, de cualidad son movimientos. Una generación o una destrucción pueden llamarse también movimientos, pero de un modo menos riguroso, pues su sujeto es potencia pura y la potencia pura no se mueve. Lo que se mueve es el sujeto que se ha de transformar, pero entonces se trata propiamente hablando de una *alteración*, porque, consistiendo la sustancia en un estado indivisible, desde que el sujeto precedente se destruye, ya queda destruído y por tanto no es más sujeto de ninguna acción. En cuanto al sujeto que le sucede, *existe* ya desde que nos es permitido afirmar en rigor: esto deviene, y ya no es más sujeto de un devenir (1).

De una manera general el movimiento se define: El acto de aquello que está en potencia, precisamente en cuanto tal.

A primera vista, esta definición es oscura, pero mirada de cerca se verá "que es de todo punto imposible dar una diferente". El movimiento en efecto debe necesariamente pertenecer al mismo género que aquello que se mueve; por otra parte, toda cosa debe definirse por medio de nociones anteriores y más claras. Ahora bien, no existe nada anterior a las categorías, fuera del ser y de sus equivalentes transcendentales, más que la potencia y el acto, primeras diferencias del ser. Por estas nociones, pues, hemos de esperar definir el movimiento, en la medida en que es definible (2).

Hay que considerar que entre el acto encarado como perfecto –perfecto, decimos, en su orden y en el grado que se le considera– entre el acto así considerado y la potencia relativa a este acto, se da un intermedio. Los hechos nos obligan a colocar estos tres términos: Lo que es solamente po-

(1) In V *Phys.*, lecc. II.
(2) In III *Phys.*, lecc. II, *init.*

tencia; lo que es solamente acto y lo que no es ni potencia pura ni acto perfecto, sino participante de una y otro. Ahora bien, el lugar del movimiento se indica aquí de por sí. Lo que es potencia pura no se mueve, lo que puede devenir, en cuanto puede devenir, no deviene; el movimiento, es necesariamente un acto. Por otra parte, el acto al que llamaremos movimiento, no puede ser el acto terminado en el que concebimos finiquita el movimiento. Lo que está terminado no se finiquita más. Queda, pues, que el movimiento sea un acto imperfecto, acto en cuanto realiza el poder según el cual el móvil se llama transmutable, acto imperfecto en cuanto que, no colocando esta realización en su fase final, connota con respecto del último término un nuevo poder (1).

Profundizando esta noción se llega pronto al misterio; pero ¿cómo no hallar el misterio en el corazón de este primer fenómeno del que vive y depende el universo físico? Hemos visto que la idea de potencia nos es tan impenetrable como necesaria. La potencia participa del ser y no es ser; se parece a la nada y no es la nada: la potencia nos muestra que el conocimiento del ser y de sus recursos es parcial. Ahora bien, si la potencia es así, el acto de la potencia en cuanto tal, de otro modo llamado el ejercicio de la potencialidad en vista del acto, no puede menos de envolver la misma oscuridad.

No es ésta una razón para rechazar lo que nos excede.

Este sujeto que puede llegar a ser otro, pero que no lo será sino a condición de llegar a serlo, se encuentra por esta razón en potencia respecto a dos cosas: a un acto perfecto que será el término del movimiento y a un acto imperfecto que será propiamente *devenir*. Así por ejemplo, el agua que se halla a cierto grado de temperatura está en potencia con respecto a otro grado; también está en potencia de llegar a ese grado. Cuando se calienta reviste un acto imperfecto que es el movimiento, pero que no es todavía, como

(1) In III *Phys., loc. cit.*

tal, un acto de ser; pues por el movimiento, considerado bajo este aspecto, el agua no está caliente, deviene, y devenir no es ser.

Sin embargo, hay que recordar que la disección operada mentalmente en la realidad no puede pretender expresarla toda, y que por tanto podrá fácilmente falsearla. Cuando decimos que el acto imperfecto, que es el movimiento, precede al acto perfecto y lo procura, no queremos afirmar que en ningún momento determinado se dé adquisición sin que exista ya forma adquirida. En razón de la continuidad del movimiento y de la indeterminación que la divisibilidad al infinito supone, es necesario decir: Todo lo que llega a ser devenía, luego posee ya en parte lo que busca; del mismo modo, todo lo que deviene llegará a ser, luego deja lugar, después de lo adquirido, a adquisiciones asignables. Todo momento del movimiento es a la vez comienzo y término. Supongamos el momento más cercano que podamos al punto de partida: se hallará infinitamente lejos del mismo, en cuanto se le puede asignar una infinidad de momentos intermedios que marcarían adquisiciones hechas. Del mismo modo, supongamos el momento más próximo que podamos al punto de llegada: se hallará infinitamente lejos también del mismo, en cuanto que se le puede asignar una infinidad de puntos intermedios, que señalarían adquisiciones por hacer antes del término (1). Por otra parte, ¿existen verdaderamente puntos de partida y puntos de llegada únicamente tales? En el flujo perpetuo de las cosas, vano sería buscar el reposo absoluto; ni lo habría en lo futuro, a no ser que se detenga el movimiento de la naturaleza, ni lo hubo en el pasado, a no ser que el tiempo sea finito *a parte ante* (2). Entre estos dos extremos, si existen, no hay más reposo que relativo, pero el pensamiento los determina y los convierte en absolutos para su uso, sin que por otra parte los declare dogmáticamente absolutos.

(1) In VI *Phys.*, lecc. VIII.
(2) Cf. *supra*, t. I, l. III, cap. I.

Supuesto, pues, que el acto imperfecto llamado movimiento implica, en todo momento determinado, un acto perfecto que es término y punto de partida, se halla uno tentado a preguntarse qué puede decir al pensamiento una realidad de este modo dada. En el instante en que se la quiere fijar bajo la mirada, esta realidad huye; lo que podemos asir es siempre algo distinto de la misma. Pues el movimiento no puede ser únicamente el móvil en cada uno de sus estados: el dinamismo cedería entonces su lugar al estatismo. Sin embargo, nada distinto de esto parece asible, ya que desde que se designa, lo que se designa es el movimiento llegado a tal punto de actualización y supuesto partiendo de aquí para lograr otro. Lo que fluye, como tal, no puede ser asido, ya que es devenir y no ser. Para expresarlo en términos estáticos y darnos una idea de lo mismo, hemos de llamar en nuestra ayuda a la relación. Se dirá: Tal estado del móvil en movimiento, en cuanto que es él mismo, no expresa más que el ser, y no el cambio del ser. En cuanto se le considera como adquirido por una evolución anterior, es una llegada; en cuanto debe cambiarse en otra cosa, es una salida. Pero en cuanto connota a la vez adquisiciones anteriores y ulteriores y esta doble relación le es atribuída *sub ratione una*, es el mismo movimiento; pues así calificado se encuadra en una serie; forma parte de una ola; la inteligencia que lo había extraído para conocer, lo vuelve a lanzar y, aunque conocido en forma estática, no se lo supone ya estático; es potencia en vías de realización, es decir mezcla de potencia y de acto. O si se quiere es acto; pero acto de una potencia que permanece tal y que sin agotarse como potencia se actualiza.

Ahora bien, ésta es la idea que hay que hacerse del movimiento.

La disección que operamos aquí para conocer y esta especie de detención que hacemos sufrir al móvil para definirlo en término estáticos, esto, decimos, se encuentra negado en cuanto se establece; la individualidad que acordamos a los estados del movimiento a fin de asir éste en

algo propio del mismo que sea asible, esta individualidad se disuelve en la corriente continua del ser móvil. Sabemos que en el continuo no existen divisiones actuales; solamente las hay en potencia. Este poder es el que el espíritu utiliza para asir lo que es de suyo no asible. Pero el poder que el espíritu utiliza, el móvil mismo no lo utiliza; atraviesa la extensión en cuanto *una*, *uno* en sí mismo, y no sufre por tanto detenciones cuyo número necesariamente infinito, si fuesen *reales*, en vez de *posibles*, convertiría en vano su curso. Todos los sofismas de Zenón de Elea son por esto echados por tierra (1). Sucumben porque la disección verbal y conceptual que nos sirve para notar el devenir, para vivirlo intelectualmente en sus etapas, no es más que un modo de conocer y no debe transformarse en modo de lo conocido.

Es necesario ir más lejos. Si la potencia, todo lo real que en sí misma sea y como tal, no adquiere, sin embargo, positividad más que por el acto, porque en él solamente se determina, será necesario decir que sólo *es* con carácter positivo, en el movimiento, lo que es acto; la potencia que se mezcla es en cierta manera nada, a saber la nada de lo que se debe adquirir, nada relativa prendida al ser adquirido por el móvil. Así algunos filósofos han querido definir el movimiento por el no-ser (2). Esto es excesivo; pues todo no-ser relativo no implica movimiento; es preciso, además, que el sujeto concebido haga realmente un esfuerzo para vencer la nada que lo aflige. Siempre acontece que ninguna positividad asignable, en el hecho del movimiento, es el movimiento mismo. Éste en su continuidad movediza ¿no sería pues positivo? Sí, lo es; pero su positividad le es prestada, pues es el alma quien suministra el aporte de realidad necesaria.

"La noción de movimiento se integra no solamente por lo que de él existe en la naturaleza, sino por lo que la razón aprehende del mismo. Del movimiento, en la naturaleza

(1) In VI *Phys.*, lect. XI. Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, E.
(2) In III *Phys.*, lecc. III.

exterior, no existe otra cosa que el acto imperfecto adquirido, comienzo o participación, en lo que se mueve, del acto perfecto que ha de lograrse. Así, en lo que se mueve hacia lo blanco, ya existe blancura. Pero para que esta participación de acto tenga razón de movimiento es necesario, además, que la consideremos racionalmente como un medio entre dos extremos, estando el primero respecto a ella en la relación de la potencia al acto, en razón de lo cual se llama al movimiento un acto; el segundo en relación del acto a la potencia, lo que permite decir del movimiento que es el acto de lo que se halla en potencia [1]."

El orden de anterioridad y de posterioridad en su síntesis, que es el movimiento, es creación del alma. Ésta es quien ata los cabos. Sin el alma no habría movimiento, sino solamente estados sucesivos sin ilación, multiplicidad sin unidad, multiplicidad, por otra parte, indeterminada, ya que el continuo no tiene partes actuales sino por las divisiones que en él se operan.

Éste es el albergue del misterio que encubre, como tal, el ser móvil. Pero se ve que para Santo Tomás, para quien el ser móvil como tal representa la naturaleza en su último fundamento, lo objetivo y lo subjetivo no se separan como dos *cosas.* O si se quiere, la *persona* y la *cosa* no se emparedan cada una en sí misma. La cosa movimiento tiene necesidad del pensamiento para existir; es, pues, en parte *persona* consciente, sujeto al mismo tiempo que objeto. El *homo additus naturae* no es suficiente; es necesario que el hombre se mezcle con la naturaleza, para que la naturaleza subsista. Lo real es una *síntesis.* Lo real está lleno de alma. Se da aquí un dato que Santo Tomás no ha llevado hasta sus últimas consecuencias. Es un cebo por el que la crítica moderna podrá llegar a él.

B. a. El Lugar

La cuestión del lugar está estrechamente unida a la del movimiento. ¿Quién se enteraría del lugar, sin el movi-

(1) In III *Phys.*, lecc. V.

miento respecto del lugar? Ocurre lo propio que en la materia, cuya idea surge con el espectáculo de las transformaciones de las que es asiento. Viendo los cuerpos cambiar de forma y en cuanto a su misma sustancia suponemos un receptáculo común de las formas. Así, también, al observar que diversos cuerpos pasan sucesivamente por el mismo lugar, concebimos que el lugar es una realidad distinta de todos los cuerpos de la naturaleza (1).

¿Qué es, pues, el lugar? No es una cosa inherente al cuerpo o parte del cuerpo, como su forma o su materia; pues el lugar es separable de lo que en él se encuentra, y la materia y la forma no se le separan. ¿Será el espacio dimensional que se supone incluído entre los límites del cuerpo? Muchos lo han creído, aceptando suposiciones imaginativas muy en boga. Pero existe contra éstos una razón perentoria, y es que ese espacio no existe. En el interior de un cuerpo, fuera de ese cuerpo y de sus dimensiones propias, no hay nada. Se podría demostrar esta proposición de muchas maneras; ésta sólo basta: La dimensión es un atributo y un atributo no se da sin su sujeto. ¿Qué son dimensiones que no dependan de un cuerpo, que no sean las dimensiones de ningún cuerpo? Tal sería sin embargo el caso, si se diese alguna red dimensional sin sustancia (2).

Desechadas estas soluciones, una sola suposición permanece. Si el lugar no es ni cosa alguna ni parte del cuerpo, ni algo de dentro de él, ni ajustado a él, queda que se halle fuera y que sea la superficie terminal del cuerpo ambiente.

Sólo que el definir de este modo el lugar sin aditamiento. sería lanzarse a dificultades insolubles. Propio es de la naturaleza del lugar ser inmóvil. Todo cuerpo cambia de lugar; pero el lugar mismo no cambia. Ahora bien, la superficie del continente sigue al continente y no parece pueda ser la solución de lo que se pregunta. Para resolver el caso hay que observar lo siguiente. Supongamos un vapor en un río. Según lo que decíamos, el lugar del vapor

(1) *De Natura loci, init.*

(2) *Loc. cit.* Cf. In IV *Phys.*, lecc. VI.

sería la superficie interior del agua que lo toca. Por otra parte, el agua del río se desliza con el vapor, éste la utiliza por todas partes como un vaso, vaso que se transporta, y que por tanto no responde como tal a la naturaleza del lugar inmóvil. Desde este punto de vista sería más bien el lecho del río el lugar del vapor. Solamente que no sería su lugar inmediato, al suponer éste el contacto y coincidencia de superficies. Hay que operar, pues, una síntesis y decir: El lugar del barco es la superficie del agua que lo toca, pero no en cuanto esta superficie pertenece al agua que se desliza. Con relación al conjunto del río inmóvil es como esa superficie se determina en cuanto lugar; y de este modo, aunque materialmente el agua se desliza, como la relación de posición que mantiene la superficie asignada en un momento cualquiera con el conjunto del río permanece la misma, el lugar no cambia, lo mismo que un fuego al que continuamente se le añaden brasas no deja de ser el mismo. Generalizando se dirá, pues: "Los límites interiores de los cuerpos naturales que se contienen los unos a los otros son el lugar; pero, por comparación, orden, situación relativa al conjunto del cielo, que es el continente primero y el lugar de todas las cosas." (1).

Se advierte aquí descubrir el sentimiento de lo absoluto, el deseo de aunar en un último eslabón todas las relaciones de la naturaleza. Si se preguntase hoy día lo que podría reemplazar para nosotros este Primer Cielo, cuyo carácter último y fijo permitía suministrar una determinación fija también y no ya relativa al lugar, se debería responder: Nada conocido; pero naturalmente esto no sería una condenación de la tesis. Bastaría corregir en estos términos la anterior definición: El lugar es la superficie interior del cuerpo que contiene, considerada según su posición con relación a un supremo continente, si existe, o con relación a otro cualquiera tomado como punto de partida. La afirmación quedaría de este modo relativa y, so pre-

(1) *Ibid, circ. med.; Quodl.*, VI, art. 3.

texto de cerrar el círculo de las relaciones, no sobrepasaría la experiencia.

Notemos, por otra parte, que desde el punto de vista de Santo Tomás un grave motivo le inducía a definir el lugar en relación con la "Primera Esfera". Con todos sus contemporáneos, el Doctor Angélico se representaba el universo como un sistema cerrado en el que todo movimiento, toda vida dependía de una influencia única. Esta influencia era la del Primer Cielo, de movimiento uniforme; con otros orbes que se hallaban como ruedas secundarias, bajo el gran volante de la máquina. Según eso, estar aquí o allá, encontrarse afectado así o de otro modo, esto dependía ante todo para cada cuerpo de su posición y de su distancia respecto a los orbes celestes. De aquí la idea de *lugar natural*, que, ya conocida de los Pitagóricos, precisada por Aristóteles, persistirá hasta Descartes. La misma consiste en creer que el estado natural de un cuerpo no es solamente ocupar *un* lugar, sino *su* lugar. Y el cuerpo que se halla en su sitio es el que está, mecánicamente y de todas formas, en equilibrio estable, en posición de conservarse, de guardar su forma, de desarrollarse si ésa es su naturaleza; ejemplo: el pez en el agua y la sangre en las venas.

El lugar natural no es solamente localizador, sino buen localizador. Ahora bien, este carácter nace de la armonía de cada ser con su medio, y esta armonía resulta de una fraternidad que supone por encima de ella una paternidad común. El cielo es el padre de estas condiciones, de esta armonía, y siendo su influencia simple, ella se ejerce directamente sobre los *elementos*, y por éstos sobre el resto. Es, pues, el lugar unido a la virtud del cielo, el lugar a causa de la virtud del cielo, el padre de los elementos, y por esto los conserva y los favorece. Por hallarse la materia próxima a la esfera lunar se desintegra y calienta a causa del movimiento de esa esfera, y por lo mismo el fuego se engendra allí, y por ende todo elemento ígneo de la naturaleza debe allí encontrar su sitio natural. El aire, el agua, la tierra se escalonan después, combinando

el calor y el frío, la densidad y el enrarecimiento en diversas proporciones. Se seguirá de ello que por una disposición de la naturaleza, en la que se manifiesta su finalidad, cada elemento procurará buscar el lugar que lo conserve, después de haberlo creado, donde encuentre su equilibrio, su buena disposición natural, su forma. De aquí el movimiento de los cuerpos *graves* que tienden por ellos mismos a su centro, y la ascensión de los ligeros, que vuelan al lugar de origen.

Esta concepción de la física peripatética ha envejecido; pero el fondo de la idea relativa al lugar permanece lo que fué. Nada puede menoscabarla desde el punto de vista de la ciencia.

Si se pregunta qué relación sostiene esa concepción con nuestras modernas teorías del *espacio*, la respuesta es simple. Desde el punto de vista tomista el espacio puro no existe; es una noción matemática en la que la cantidad real de los cuerpos es abstraída de sus condiciones y considerada sola, de tal suerte que el conjunto de cantidades yuxtapuestas en el mundo no forma más que un entrelazamiento de dimensiones donde los límites se desvanecen; y que forma un receptáculo común, el cual, no teniendo consistencia alguna, ni condiciones de ningún género, puede prolongarse sin término y atribuirse el infinito. Mas no hay que engañarse con este juego. El espacio puro de los matemáticos o del pueblo –muchos son "pueblo"– no es más que una imaginación útil, no una realidad de la naturaleza.

Sin embargo, hay tomistas que dicen que no hay que forzar las divergencias. Puesto que la superficie ambiental no se define como lugar sino por su posición, su orden de situación, sus relaciones dimensionales, en una palabra, se concede implícitamente que las coordenadas que definen el lugar de un cuerpo se encuentran independientes de todos los flujos y reflujos de la materia que las atraviesan. Se prescinde pues de esta cantidad real de los cuerpos, de esta cantidad *accidente*, a la que se refería el lugar, cuando se dice: Es la superficie cóncava del continente. De aquí al espacio

de los modernos, parece que no hay más que la mitad del camino.

Pero acaso es una ilusión. Pues, primeramente, el tomismo se aísla en cuanto rechaza erigir en realidad positiva un sistema de relaciones. Además, el lugar que se pretendía definir por el vacío, que para él es un no-sentido, se define a sus ojos por la relación de dos realidades, a saber: de una parte, un continente supremo o supuesto supremo; de otra parte, la realidad actual o potencial de una superficie límite, que el cuerpo en movimiento determina y utiliza cuando allí llega y que deja determinable y utilizable cuando de allí sale. En fin, esta consecuencia inesperada revela, a saber, que en la hipótesis del lugar-espacio todo cuerpo se hallaría necesariamente en un lugar por el solo hecho de tener dimensiones aplicables a las del pretendido espacio. Si, por el contrario, el lugar es la superficie del continente inmediato, definida por su relación al primer continente, sea cual fuere, se puede concebir un cuerpo que, no teniendo relación alguna con éste, sería simplemente, en sí mismo, perfectamente autónomo, como hay que afirmarlo del universo en sí mismo considerado como todo. Ahora bien, este supuesto es útil para el teólogo tomista. El cuerpo *glorioso* de la resurrección cristiana encuentra por él una de sus condiciones [1]. El cuerpo eucarístico del Salvador también realiza una semejante. Se conoce esta muy apreciada teoría tomista según la cual la cantidad, que comunica a la sustancia material la extensión de sus partes, no tiene sin embargo relación al lugar por sí misma, sino en virtud de una nueva relación que de ella se puede abstraer, cuyo efecto puede suspender el poder de Dios. Esta vista sistemática, nacida de las especulaciones sobre la eucaristía, no es más que una acentuación de la teoría que afirma que la sustancia material no es por sí misma divisible. Se dan aquí tres grados por los cuales el *nóumeno* se halla atado a los fenómenos empíricos: 1º la sustancia, acto plenamente

(1) Cf. *Quodl.*, VI, art. 3.

definido por el espíritu, pero todavía no colocado en el tiempo y en el espacio; 2º el ser cuantitativo, sustancia definida en el segundo grado por extensión de partes y relaciones de posición de estas partes una respecto a la otra; 3º el ser localizado, es decir, definido ulteriormente por su relación y la relación de sus partes con los otros cuerpos y con el conjunto de cuerpos.

Se ve cuán poco la imaginación empírica, madre del lugar espacio, tiene que hacer con este sistema.

B. b. El Tiempo

Después de la cuestión del lugar, viene la del tiempo, que no tiene menos relación con la del movimiento. El lazo es más íntimo todavía, en cuanto que el lugar no tiene relación directa más que con el móvil, y por el contrario el tiempo se refiere inmediatamente al movimiento mismo (1). Sobre esta cuestión, como sobre la precedente, Santo Tomás adopta el pensamiento de Aristóteles; pero lo desarrolla, lo aclara y lo aplica a las medidas de duración que su metafísica y su teología presuponen y logra darle una forma definida que no tenía en la filosofía del Estagirita.

El punto de partida es psicológico. ¿Cuándo tenemos la percepción del tiempo? Cuando ya fuera, ya en el alma misma percibimos el movimiento. Inversamente, cuando percibimos el movimiento, la impresión del tiempo la acompaña. Ahora bien, es cierto que el tiempo no es el movimiento. Pues, primeramente, el movimiento no pertenece más que a su propio móvil y el tiempo es común a todos los seres de la naturaleza. Además, el movimiento tiene como diferencias el ser rápido o lento; ahora bien, ¿qué significarían estas palabras aplicadas al tiempo? La velocidad y la lentitud incluyen al tiempo en su definición: sería pues un círculo vicioso decir que el tiempo es lento o rápido. Queda pues establecido que el tiempo es algo que pertenece al movimiento, con el que se relaciona de alguna manera. ¿De qué manera?, cabe preguntar.

(1) In IV *Phys.*, lect. I, *init.*

Ya que el tiempo se dice sigue al movimiento por la razón de que se los percibe juntos, se debe pensar que será lazo de unión entre ellos aquello que, siendo conocido en el movimiento, lleve consigo aparejado el conocimiento del tiempo. Ahora bien, mirándolo bien, se da uno cuenta que el tiempo se percibe cuando es percibido, en el *movimiento, el orden de anterioridad y de posterioridad que resulta en él de las divisiones* de la cantidad que atraviesa.

Hay que subrayar, en efecto, que lo anterior y lo posterior son primitivamente atributos de la cantidad dimensiva, la cual, al implicar *posición,* encierra por lo mismo orden de extensión de sus partes. Ahora bien, lo anterior y lo posterior de la extensión pasan al movimiento según el lugar, puesto que éste, siendo el acto de aquello que cambia de posición según el lugar, debe padecer el orden de sucesión que la extensión supone. Sin embargo, el orden de anterioridad y de posterioridad en el movimiento es cosa distinta del movimiento mismo. El movimiento no es en sí más que el acto de una potencia en cuanto tal; si implica extensión, y por esto orden de partes, la causa de ello se encuentra en la naturaleza de la cantidad. Ésta supuesta, también el movimiento se convierte en cuantitativo; lo anterior y lo posterior se identifican con él en cuanto sujeto, pero su noción permanece distinta (1). Hay pues razón para preguntarse si el tiempo sigue al movimiento en cuanto movimiento, o al movimiento en cuanto que implica este orden. Ahora bien, aquí también el análisis psicológico nos ilustra.

Percibimos el tiempo cuando distinguimos en el movimiento lo anterior y lo posterior, el orden de posiciones sucesivas del móvil. Y hacemos esta distinción numerando, desligando al continuo del movimiento para notar términos distintos. Cuando, en efecto, tomamos como distintos de la continuidad móvil dos de sus momentos sucesivos a los

(1) In IV *Phys.,* lecc. VII, n. 17.

que aplicamos el número, entonces decimos que hay tiempo, y esto es lo que es el tiempo. Si, por el contrario, no percibimos más que un momento del movimiento, sin ponerlo en composición con otros, ya sea que no observemos el orden de anterioridad y de posterioridad que se muestra, ya sea que no lo consideramos más que con respecto de un momento único, comienzo o término, no tenemos el sentimiento del tiempo. Es lo que sucede a los que se absorben en una contemplación intensa; es lo que acontece a los dormilones fabulosos que se despiertan inconscientes del tiempo transcurrido, porque unen, en su conciencia actual, el último instante de la vigilia con el primero del despertar.

Se ve así uno forzado a decir que, si el tiempo sigue al movimiento en cuanto precisamente éste es numerado por el alma, el tiempo es este mismo número.

En consecuencia, se definirá el tiempo: El número de estados sucesivos del movimiento (*numerus motus secundum prius et posterius*).

No se vaya a decir: Esta definición es viciosa, porque la sucesión que en ella figura supone ya el tiempo; nada de eso. La sucesión de que se habla no es la sucesión temporal, es el orden de estados del movimiento en cuanto que éste depende de la cantidad y de sus posiciones coexistentes. No hay, pues, círculo vicioso, sino simple dependencia de tres cosas: primero, el orden coexistente de posiciones cuantitativas; segundo, el orden de estados del movimiento que recorre esas posiciones, y tercero, el orden numeral realizado en el alma por su adaptación a las cosas ([1]).

No se vaya a creer tampoco que cuando se dice: El tiempo es un número, se entiende que hablamos del número abstracto. El número abstracto no es fruto de nuestra adaptación a las cosas; nace de un trabajo autónomo del espíritu, en su esfuerzo por encontrar los cuadros generales del ser. Si el tiempo fuese un número abstracto, se

([1]) In IV *Phys.*, lecc. XVII, n. 10.

seguiría, al aplicarse éste a todo, que el número cualquiera que fuese sería el tiempo. Pero no, el tiempo es un número concreto *(numerus numeratus)*; no es aquel con el que se numera, sino el numerado, de tal modo que el número mismo que forman en nosotros, por su sucesión observada, los estados sucesivos del movimiento, es el tiempo.

Se sigue de esto una consecuencia de las más importantes y es que siendo continuo el movimiento, en razón de la cantidad continua que recorre, el tiempo, número del movimiento en cuanto a su esencia, es sin embargo continuo, de tal modo que al percibirlo, percibimos no una sucesión de unidades sin intermedios, como por ejemplo un número de objetos, sino una continuidad fluente en la que el número se halla en estado potencial, de suerte que podemos determinarlo allí de una manera que no depende sino de nosotros mismos. El misterio del continuo uno y múltiple se vuelve aquí a encontrar. Debía encontrarse, ya que el tiempo es un calco vital del movimiento, calco él mismo de la extensión inerte ([1]).

Otro misterio evocado a propósito del movimiento debe igualmente reaparecer cuando se define el tiempo: el de lo objetivo y subjetivo y el papel de cada uno. Aristóteles había ya propuesto esta cuestión: respondió a la misma en términos oscuros y en forma dubitativa ([2]). Santo Tomás insiste y se explica de la siguiente manera: El tiempo es un número; ahora bien, quien coloca las cosas numeradas coloca su número, a condición que se entienda del número concreto, así como la naturaleza del tiempo a ello invita. Si pues las cosas numeradas dependen de aquel que las numera, su número también de él dependerá. Esto propuesto, ¿qué decir respecto al tiempo? Se ha visto que el movimiento, del que es medida, no tiene existencia fuera de nosotros, si no es en estado de multiplicidad pura, sin vínculo numeral, sin unidad de composición. Es el ser inteli-

([1]) In IV *Phys.*, lecc. XVII, n. 14; I pars. q. X, art. 6; I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IV, art. 3, c.

([2]) Arist., *Phys.*, 14, 223, 15-30.

gente dotado de memoria el que da al movimiento esta unidad de la que tantas veces se ha dicho que coincide con el ser. Ningún movimiento tiene existencia positiva fuera de nosotros a no ser el móvil mismo. ¿Qué son los estados de este móvil, sino él mismo, en cuanto que es siempre otro? Esta síntesis misteriosa de lo idéntico y lo no idéntico, es el movimiento; pero la unidad, principio del ser, no se introduce en el seno de esta multiplicidad de estados más que por nuestra alma. Es, pues, ella la que da al movimiento su forma de ser, que de aquí pasa al tiempo, y éste depende, pues, de la misma manera, del ser inteligente, en cuanto dotado de memoria (1).

Por aquí se resuelve la dificultad que los sofistas oponen a la existencia del tiempo. El tiempo no es nada, dicen; pues si fuese algo, estaría compuesto del pasado y del futuro, sirviéndoles el presente de vínculo y de límite. Ahora bien, el pasado no existe más, y el futuro aun no es. En cuanto al presente mismo, siendo indivisible y siempre cambiante, no puede formar parte de una cosa existente y divisible como se dice que es el tiempo. Éste no tiene jamás parte alguna de existencia. Esta objeción no tiene fuerza para quien ha comprendido que la realidad de la duración en cuanto es una extensión le viene del alma. No es necesario que el pasado y el futuro existan en sí para que el tiempo exista: suficiente es que existan en nosotros, puesto que es en nosotros donde reina el tiempo, así como el movimiento, en cuanto que implican extensión real. En cuanto al presente, que es el tiempo mismo en lo que tiene de realidad actual, como el móvil es el movimiento mismo en cuanto tiene realidad actual, es necesario que exista, sin el cual nada absolutamente existiría, abarcando estas tres cosas juntas: móvil, estado definido del móvil y medida de unidad de este estado para poder formar el número del tiempo. Solamente que este presente existente, no es parte del tiempo, y aun más, si se le juzga fuera del alma, con-

(1) In IV *Phys.*, lecc. XXIII, n. 5; I *Sent.*, dist. XIX, q. II, art. 1; q. V, art. 1, *init.*

serva, a decir verdad, la unidad del ser; pero entonces no es medida de un número; ni es propiamente hablando un presente, ya que al presente se le llama así por alusión al pasado y al futuro que connota ([1]).

Queda sentado, pues, que el tiempo, como el movimiento, implica a la vez conciencia y ser. La conciencia, por otra parte, ¿no es también ella ser? En razón de la unidad del sujeto y del objeto en el conocimiento, el alma forma parte del universo y el universo conocido forma parte del alma. *El objeto y el sujeto se distribuyen la realidad y juntan sus fronteras.* Existe una zona común y se acumulan allí las dificultades de las dos partes. Lo que nos permite conocer el movimiento, cosa fugaz y confusa, es el móvil, cosa actual y accesible. Lo que nos permite asir el tiempo, es el presente, por una razón semejante ([2]). Pero el presente como tal, lo mismo que el móvil como tal, envuelven la oscuridad común del movimiento y del tiempo, porque se hallan metidos en el alma.

B. c. El Tiempo relativo y el Tiempo absoluto

Hay que considerar algo más. El tiempo es, se dice, el número de estados sucesivos del movimiento; pero ¿de qué movimiento? Se han reconocido tres clases: movimiento según el lugar, movimiento de aumento y movimiento cualitativo. Aun más, fuera de la cuestión de especie ¿habrá que suponer que el tiempo es el número de todo movimiento individual? Entonces habría muchos tiempos; habría tantos como movimientos, como en el primer caso habría de él tantas especies. Ahora bien, tenemos el sentimiento de la unidad del tiempo. Si dos cosas ocurren juntas y requieren un día, no decimos que hayan pasado dos días, sino uno sólo. Es, pues, que tomamos una medida

([1]) In IV *Phys.*, lecc. XXIII, n. 5. Cf. lecc. XVIII, S. Agustín había dicho en el mismo sentido: "Nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei, nescio; et mirum si non ipsius animae" (*Confess.* I, XI, c. XXVI).

([2]) In IV *Phys.*, lecc. XVIII, n. 6.

común; es que concebimos la unidad del tiempo. ¿Sobre qué reposa esa unidad?

En la respuesta de Santo Tomás se manifiesta todavía el sentimiento de lo absoluto que ha dominado al antiguo físico. Del mismo modo que el lugar era hace poco referido a un lugar primero o continente supremo, así el tiempo toma un carácter absoluto a causa de la concepción de un movimiento primero, medida de los otros.

Se establece primeramente que entre todas las especies de movimiento, el movimiento de traslación tiene la primacía, en cuanto punto de partida y condición general de toda actividad natural. Se aboga después por la causa del movimiento circular, único que puede revestir las condiciones de regularidad, uniformidad e indefectibilidad que convienen a una norma. Se cree ver en el movimiento diurno, este primer movimiento y se dice: El tiempo es, sin duda, en primer término, el número de estados sucesivos de un movimiento cualquiera, ya que cada movimiento lleva en sí su orden de sucesión y el número concreto de partes en que se dice que el tiempo consiste; pero como absoluto, y si se habla del tiempo como de una medida común, medida no arbitraria, sino natural, será necesario decir que un solo movimiento da el tiempo: el de la esfera celeste (1). Y si se objeta lo que hemos dicho más arriba, a saber, que cuando observamos un movimiento cualquiera tenemos el sentimiento del tiempo, se responderá: "Puesto que existe un movimiento primero que es causa de todos los otros (2), se sigue que todo ser móvil es móvil a causa de esta primera actividad. Ahora bien, quienquiera perciba un movimiento, el que sea, en las cosas o en el alma misma, percibe el ser móvil y, por consiguiente, a través de él, el movimiento primero al que sigue el tiempo. Así, al percibir un movimiento cualquiera, se percibe el tiempo, aunque el tiempo no se refiera en su unidad más que a un movi-

(1) In IV *Phys.*, lecc. XXIII; II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; I pars, q. X, art. 6; q. LXVI, art. 4, ad 3.
(2) Cf. *supra*, B. a.

miento único, primero, por el cual son causados y medidos todos los otros. De este modo el tiempo es uno (1)."

Esta respuesta es profunda; manifiesta un sentimiento de la unidad cósmica y de la universal conexión de los fenómenos raro en la Edad Media. En un solo aleteo del pájaro, en el flujo de nuestro pensamiento sentimos todo el cielo; los ritmos limitados que observamos se armonizan con este gran ritmo y en él encuentran su medida. De aquí, observaba Aristóteles, el error de aquellos que han confundido el tiempo con la circulación misma del cielo (2). El tiempo no es esa circulación, sino el número percibido de sus etapas; es pues el número de un movimiento local y el tiempo reviste así la unidad específica con la unidad individual.

Es necesario decir que desde el punto de vista moderno, esta teoría tendría necesidad de retoques. Primeramente choca que el análisis instituído con objeto de definir el tiempo recaiga solamente sobre el movimiento local, a lo menos explícitamente. Se han reconocido sin embargo otras especies de cambios: hay aquí, pues, una laguna. Santo Tomás, que la comprueba en las obras de Aristóteles, no la llena; ensaya el cubrirla al observar que, debiendo darse el tiempo en último término por un movimiento local, el del cielo, hay que analizar este movimiento local. Esta razón no es perentoria. Aun en este punto de vista especial habría razón para preguntarse cómo exactamente el cambio cualitativo o el movimiento de aumento pueden ser reducidos al movimiento local y a sus medidas. Además la observación de Santo Tomás no es relativa más que al tiempo absoluto; quedan los tiempos relativos que, a pesar de pretendidas evidencias, solamente son los que quedan por dilucidar y cuyo estudio hubiera sido interesante. Se habría llegado así a reconocer un tiempo *tensión*, o tiempo *virtual*, en correlación con la *quantitas virtualis* o *intensio* que admite el sistema. Las consecuencias podían llevar bien lejos desde el punto de vista psicológico. Aho-

(1) In IV *Phys.*, *lecc.* XVII, n. 4.
(2) *Ibid.*, lect. XXIII, n. 11.

ra bien, es evidente que esta vía no ha sido explorada.

Por otra parte, creer en el tiempo absoluto es hoy día un acto de fe inexigible. Sabemos qué hay del cielo empírico; no pensamos conocer, aunque la sospechemos siempre, la actividad *primera* de la que todas las demás estarían suspendidas. Algunos han querido que esto fuera la gravitación; si esto fuese cierto el tiempo absoluto se daría no por un movimiento particular, ya que la gravitación es un hecho general, sino por una resultante. Estando ésta fuera de nuestro alcance, no sería ya el tiempo absoluto el tiempo tipo que se buscaba, sería un supuesto teórico sin uso. Sucedería lo mismo con toda hipótesis del mismo género, que implicase unidad o equivalencia de fuerzas físicas a base de movimiento local.

Ahora bien, si la actividad primera fuese cualitativa, cosa difícil de creer, teniendo en cuenta que en el funcionamiento de la naturaleza tal cual lo conocemos todo cambio de cualidad supone otros en los que el lugar entra en juego, entonces, el tiempo absoluto sería cualitativo también, sería un tiempo *tensión* y no un tiempo extensión, así como los tiempos relativos que actualmente nos sirven de medida.

En fin, utilizando la hipótesis de la evolución cíclica, se podría decir que el tiempo absoluto se suministra por el ritmo de largo período que señala la sístole y la diástole del mundo. No hay que decir que en esta suposición se manifiesta la misma inutilidad respecto a la constitución de un tiempo tipo.

Digamos simplemente que hay que renunciar a semejantes pretensiones. Lo relativo nos envuelve y nos ensombrece; referir todos los movimientos del universo a un movimiento primero e indefectible es una añagaza. "¡Oh presuntuoso!" diría Pascal. Es necesario contentarnos con medir el tiempo como medimos las longitudes, sirviéndonos de unidades tomadas de lo relativamente fijo que está a nuestro alcance y que da al complejo visible de las cosas una apariencia de regularidad inmutable, en medio de su flujo eterno.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL INFINITO EN LA NATURALEZA

¿Qué clase de medida, finita o infinita, se ha de atribuir al universo? La idea de universo infinito fué muy del agrado de antiguos filósofos (1). Uno de sus motivos era el siguiente razonamiento, célebre en las escuelas: Todo lo que es limitado encuentra su limitación en alguna cosa. Si pues se muestra un cuerpo del que se dice: Es finito, se sobreentiende otro en el cual aquél termina; éste supone otro y así seguidamente, a menos que nos detengamos en un cuerpo infinito, de suerte que en todo caso el infinito corporal existe.

Una apariencia imaginativa venía por otra parte a reforzar este razonamiento de suyo bastante débil. Nada detiene las suposiciones del espíritu; más allá de toda dimensión, puede suponerse otra; más allá de todo espacio, se concibe otro espacio, como más allá de todo número, un número. De aquí a pensar que la condición de las cosas es la misma, no hay más que un paso. Ahora bien, si más allá del cielo existe un espacio infinitamente grande, ¿cómo no creer que allí se encuentran cuerpos? ¿Por qué habría aquí cuerpos con preferencia a allí, en el espacio sin límites? La hipótesis de Demócrito, que soñaba mundos en número infinito, resultaría entonces razonable.

Al infinito, entendido de esta manera, Aristóteles oponía un veto formal, tanto por razones *a priori* como por razones físicas. Éstas no podían tener un valor absoluto, pues no conocemos toda la naturaleza, y por otra parte, la mayoría de las hipótesis sobre las que se fundaba el Estagirita ya han caducado. En cuanto a las razones *a priori*, Santo

(1) In III *Phys.*, lecc. VII.

Tomás, comentando la *Física* (1), las encontraba solamente "probables" como procedentes "de lo que se concede comúnmente" pero que en especie se podría rechazar.

Estas razones eran las siguientes: No puede haber cuerpo infinito, pues todo cuerpo termina en una superficie, y un cuerpo que se limita por una superficie está acabado por ella. Menos puede haber un número infinito de cuerpos; pues todo número y todo lo que tiene número es numerable, y por lo tanto pertransible o transitable; ahora bien, el infinito es intransitable.

Pero, observaba Santo Tomás, el que suponga un cuerpo infinito no concederá que todo cuerpo termine en una superficie, a menos que esto sea en potencia, es decir que en el cuerpo supuesto se podrían determinar superficies; pero que ninguna realmente lo terminaría, y esto por hipótesis. Del mismo modo, aquel que hable de una multitud infinita de cuerpos que componen el universo, no concederá que toda multitud se numere, ni por consecuencia que sea número ni tenga número. La idea de multitud, en efecto, es más general que la del número y precisamente el número añade a la multitud la idea de medida, que el infinito desecha. Quedan por probar estas dos proposiciones:

Todo cuerpo termina en una superficie; toda multitud se define como tal por una unidad. Por probar esto Santo Tomás se esfuerza en la *Suma* (2).

Respecto al tamaño, su argumento es éste: o al tamaño se le considera matemáticamente, sin consideración de la sustancia, o se le considera físicamente teniendo en cuenta los principios de los cuerpos naturales. Desde este último punto de vista la imposibilidad de un cuerpo infinito es manifiesta; pues todo cuerpo natural se define sustancialmente por la *forma* y ésta proporciona con la especie una determinación cuantitativa que de ella mana. Una

(1) In III *Phys.*, lecc. VIII, n. 4.

(2) I pars, q. VII, art. 3-4. Cf. q. II, *De Verit.*, art. 2, ad 5. art. 10; *Quodl.*, IV, art. 2, ad 2.

especie corporal no puede subsistir con cualesquiera dimensiones.

Se ha visto que hay un mínimum debajo del cual las disposiciones materiales llamadas por la forma no se realizarían más ([1]). También hay un máximum como se ve sobre todo en los animales y plantas y como un estudio y conocimiento más profundo de los minerales nos lo haría reconocer ([2]). No será cosa de decir que se dan límites teóricos al crecimiento del mar, si en él se vertiese siempre agua; ni al aumento del fuego, si siempre se le echase combustible; pero, si una forma individual única reuniese todas las partes de la materia de este modo aumentadas, como en el ser vivo, sería siempre necesario atribuirle una parte *definida* de la potencialidad universal a la que aquélla comunica el acto. Si se dijese que en este caso habría una multiplicidad, el infinito se descartaría, por las consideraciones que a continuación se expresan:

¿Puede, a lo menos, el cuerpo matemático ser infinito? No, ni aun él. Pues la cantidad abstracta es objeto de imaginación y ¿cómo imaginar un cuerpo real sin suponerle una superficie terminal? Esto nos llevaría a suponer la materia sin forma; porque la forma de un cuerpo matemático es la figura y si tiene una figura, necesario es que esté terminado por la misma. Cuando se dice: No es necesario suponer que todo cuerpo esté terminado por una superficie, se confunde con esto lo que conviene al cuerpo en general y lo que conviene al cuerpo en tanto colocado, y necesariamente colocado, en una especie cuantitativa. El tamaño y el infinito no se oponen como tales; pero el tamaño en general no existe; desde el momento en que se realiza es para catalogarse en una especie, para ser triangular o redondo, esférico o cilíndrico, para tener dos codos o cuatro. Porque ¿cómo pertenecer a un género sin pertenecer a ninguna especie de ese género? ([3]).

(1) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, E.
(2) Cf. In II, *De Anima*, lecc. VIII, *in fine*.
(3) I pars, q. VII, art. 3 ad 2.

Con relación al infinito de multitud, la conclusión es la misma. Es verdad que la idea de multitud es más general que la idea de número; la prueba es que la primera pertenece a los transcendentales, la segunda solamente a la categoría de cantidad (1). Pero las especies de una y otra se *corresponden*; pues si las especies del número se establecen por división del continuo (2), las de la multitud transcendental se establecen por degradación del ser, es decir por oposiciones sucesivas de afirmación y negación, cuya ley es la misma. Ahora bien, ninguna especie de número es infinita, puesto que, en el número, es la última unidad la que da la especie. Si pues no es posible entrar en un género de otra manera que por la puerta de una especie, no se da número infinito, ni tampoco multitud infinita. Los filósofos que concebían al infinito en acto han ignorado lo que decían "*propriam vocem ignoraverunt* (3)".

Es interesante advertir que sobre la cuestión de posibilidad del infinito en acto, el pensamiento de Santo Tomás no parece haberse determinado sin vacilaciones. El comentario citado de la *Física* nos lo da a entender; otros indicios también subsisten, como por ejemplo en la cuestión II *de Veritate* (art. 10), el rehusar resolver esta cuestión, porque, dice, se ha tocado incidentalmente, y vista su dificultad conviene atenerse a una pura y simple exposición de opiniones. Más todavía, en el opúsculo *De Aeternitate mundi, contra murmurantes*, forzado, con verdad, por objeciones un poco irritantes, Santo Tomás escribe: "Después de todo, no se ha demostrado todavía que Dios no pueda hacer una multitud infinita actual." Este juicio se refiere evidentemente a las demostraciones suministradas por otros, como lo subraya el opúsculo apócrifo *De Concordantiis:* no puede pues aminorar el valor de una afirmación absoluta tal cual se encuentra en la *Suma*. Siempre, no obstante, se palpa la dificultad. Se podrá encontrarla por otras partes.

(1) Cf. *supra*, t. I, cap. II, A.
(2) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, F.
(3) *Quodl.*, t. I, q. I, art. 1.

Se ha pretendido encontrar la afirmación opuesta en esta frase del *Quodlibet* XII (art. 2): "El infinito en acto no repugna a la potencia absoluta de Dios, pues no implica contradicción." Pero me parece que aquí hay una confusión. Lo que no es contradictorio a los ojos de Santo Tomás no es esta composición: el infinito en acto y el hecho de ser *objeto* de la potencia de Dios; sino ésta: el infinito en acto y la extensión *activa* de la potencia de Dios.

Este comentario me parece encontrar un sólido apoyo en esta otra frase: "Aunque la criatura no se preste, en lo que le concierne, a que sea realizado el infinito en acto, no se sigue de ahí que se pueda decir: Dios no puede hacer el infinito en acto"; pues, a pesar de que la acción creadora se resuelve, en el análisis, en una pasividad de la criatura, al ser nuestras relaciones con Dios ascendentes y no descendentes, sin embargo, la creación es *significada* activamente, y en cuanto a esta manera de hablar, que introduce a Dios y le califica, no es ciertamente lo mismo decir: Dios puede, o decir, colocándose del lado de criatura: El infinito es posible (1).

Sea como fuere, la decisión final se logra. No existe infinito en acto. El universo no es infinito en extensión y los cuerpos que lo componen no son infinitos en número. No podemos sin duda imaginarnos un fin de todo; invenciblemente nuestro espíritu vuela más allá de los espacios imaginarios. Pero ni estos espacios existen (2), ni, por ende, hay razón para suponer en ellos exista alguna cosa, como se ha asegurado. La dificultad tratada aquí corresponde a aquella que implica un comienzo del tiempo; por tanto la solución será paralela, con la diferencia de que el tiempo, no dándose como un *todo*, sino deslizándose sin cesar, podría ser infinito (3), mientras que las dimensiones del mundo son dimensiones *dadas*, actuales y por ende determinadas a una es-

(1) Q. II, *De Verit.*, art. 10, ad 2 *in contrarium.*
(2) Cf. *supra,* t. I, cap. II, a.
(3) Cf. *supra,* t. I, l. III, cap. I; I. pars, q. VII, art. 3 ad 4.

pecie de cantidad y por ella terminadas. Pero el caso es paralelo en cuanto que los comienzos absolutos y los fines absolutos nos son en todas partes inaccesibles. Lo relativo nos envuelve y condiciona nuestro conocimiento; pero esto no es una razón, queriendo huir de lo inimaginable, es decir, de lo ininteligible o lo incognoscible, para caer en lo absurdo.

CAPÍTULO TERCERO

LA CONTINGENCIA EN LA NATURALEZA

Una cuestión interesante en primer plano, es la de la contingencia, porque nos presta ocasión para penetrar en lo más íntimo de la cosmología. ¿Qué lugar hemos de atribuir a la contingencia en la naturaleza? ¿Qué lugar ocupará la necesidad? Pocos problemas han apasionado tanto el pensamiento humano; pocos dividen en el mismo punto a tantos filósofos. El pensamiento del Doctor Angélico es éste:

Vemos producirse efectos todos los días o muy a menudo; vemos que forman un orden; de ello concluímos que sus causas, *primeramente* están ordenadas a sus efectos, y en *segundo lugar* que se hallan unidos como en gavilla y forman una unidad natural.

Sin embargo al advertir que se dan ciertos efectos que escapan a las leyes así establecidas, que se producen raramente y sin vínculo con las finalidades aparentes, argüimos que son sin ley y por eso los llamamos efectos del azar.

Sobre esta noción es sobre la que se trata de profundizar.

Es necesario advertir que cuanto una causa se encuentra más elevada, tanto más su causalidad se extiende a mayor número de objetos para en ellos imprimir aquello en que su causalidad consiste. Ejemplo, la política, que abarca el arte militar, se extiende al bien común en su amplitud, siendo así que ese arte se encierra en una especialidad estricta. Por otra parte, es evidente que el orden observado por nosotros en los fenómenos depende precisamente de esta influencia de las causas generales que, extendiéndose a mayor o menor número de casos, introducen en ellos la armonía: así, las mil acciones que intervienen en la generación de un hombre son presididas por la idea vital, encarnada en el

semen organizador; así el ciclo armonioso de las estaciones, en el que tantas particularidades se manifiestan, es producido por la acción de los astros. Pero no hay ni que decir que el orden de este modo introducido se extiende exactamente hasta donde se extiende la causalidad de que hablamos, puesto que es de ella y de sus determinaciones de donde ese orden procede.

Esto establecido, se pueden distribuir las causas en tres órdenes. A la cabeza se encuentra la Causa transcendente, la cual, al dar el ser en cuanto tal, no puede verse descartada de ningún efecto, ni puede prestarse a ninguna contingencia. Pero sabemos que esta causa está fuera de límites y que no podemos calificar según ella de contingentes o necesarios los efectos que la naturaleza nos revela (1). Debajo de esta causa existen causas generales, las grandes ruedas universales abarcadas por la Edad Media bajo el nombre *cielo*, según las apariencias geocéntricas. En fin, muy próximas a nosotros se encuentran las causas cambiantes y corruptibles que, bajo los cielos movibles, pero incorruptibles, componen los episodios del drama cuyo tema suministra la acción de estos grandes cuerpos. Estas causas son particulares, es decir, determinadas a ciertos efectos, cada una según su especie: así por ejemplo el hombre engendra al hombre y la planta a la planta.

Si, pues, comparamos los acontecimientos cuyos testigos somos con sus causas inmediatas, el accidente en ellos es frecuente y vemos proviene de más de una fuente. Primeramente, de encuentros entre causas independientes una de otra: como si, al viajar por mi parte, y un amigo también, nos cruzásemos de repente en el camino. Después, de la flaqueza de los agentes, los que, por debilidad, no llegan al término al que su finalidad les impulsa. En fin, de la resistencia de las materias, cuya disposición no permite siempre al agente llegar a la meta: es lo que tiene lugar en la generación de los monstruos.

(1) Cf. *supra*, t. I, l. II, cap. III, q.

Pero si, en vez de considerar las causas inmediatas, nos elevamos a las actividades generales en las que aquéllas y sus efectos se encuentran envueltos, podrá suceder que lo que se ha dicho accidental bajo el primer concepto, no lo sea bajo el segundo. Pues primeramente los encuentros que acabamos de calificar de fortuitos pueden estar reglamentados y contenidos en una ley de conjunto. Después, la debilidad del agente, origen de contingencia para las causas inmediatas, no tiene ya sentido cuando se trata de agentes primeros, cuya indefectibilidad es la base de los cambios de la naturaleza. En fin, la materia de las acciones que observamos puede heredar sus disposiciones de actividades precedentes, que se refieren todas ellas a primeros movimientos necesarios. Parece, pues, que nuestros juicios de contingencia no sean siempre más que juicios provisorios, verdades relativas según el punto de vista; pero que con respecto a lo que se califica de verdad simple, no se da contingencia.

Hay que reflexionar, sin embargo, sobre ello. En primer lugar, el caso del libre arbitrio viene a imponer a la necesidad universal una primera limitación. Siendo el libre albedrío una potencia espiritual, condicionada es verdad, pero dominando sus condiciones y pudiendo dar lugar a nuevos resultados [1], habrá por este concepto, en el mundo, efectos que no se podrán reducir a las grandes causalidades universales. Aun más, fuera de este caso, que podría con justo derecho juzgarse insignificante respecto al conjunto del mundo, si nos detenemos en la primera constitución de éste ¿qué es lo que vemos? Los principios de la naturaleza nos son conocidos. En primer lugar la *materia*, pasividad universal presupuesta a todo agente, que nadie puede alcanzar en sí misma, que nadie puede dominar, encadenar, puesto que toda forma que se imprima en ella deja amplio campo a la *privación* y a un infinito número de realizaciones posibles. Además se da la *forma* que se halla dependiente del *agente* y que tiene razón de *fin*.

(1) Cf. *infra*, l. IV, cap. III.

Pero, ¿cómo comprender que la actividad descienda, partiendo de los agentes primerísimos, a la pasividad de la materia? Si hubiese un agente supremo que dispusiese de todo; si alguna actividad universal fuese causa, primeramente de la distinción de las cosas, incluso de la materia, en segundo lugar y por consecuencia de todas las formas de actividad o pasividad, entonces no habría contingencia; todo se hallaría determinado en ese primer agente, su acción, al ser total, tendría una resonancia universal (esa es la fórmula *creadora* de Taine). A decir verdad, allí estaría Dios. Su causalidad no le puede ser impedida por ninguna intervención activa o pasiva, visto que él da todo, aun aquello que se pretendiese serle antagónico. Del mismo modo que el movimiento no impide al motor, sino que le sirve; del mismo modo que el resultado no impide a aquel que lo efectúa, así también el ser bajo cualquier forma no puede turbar a Dios, que otorga el ser ([1]). Sin embargo, la contingencia o la necesidad no pueden ser juzgadas según Dios. Llamar contingente a lo que puede escapar a Dios, esto sería llamar por este nombre a algo que no sería ya *ser*. Lo contingente y lo necesario son diferencias del ser: Dios es transcendente a toda diferencia.

Ahora bien, negado Dios, no existe en la naturaleza ningún agente que domine enteramente su obra. Los más elevados, padres de los *elementos*, no han de tener en cuenta menos la flexibilidad de la materia; ésta, actuada por una forma, se halla siempre en potencia para otra, y pronta a huir de su primera determinación. Es verdad que ésta no cambia sino bajo una nueva influencia, de manera que si esta influencia dependiera enteramente del primer agente, se podría pensar que éste rige todo. Pero tal dependencia no es posible; pues la acción, al pasar del primer agente al segundo, reviste condiciones materiales que se impondrán a toda manifestación ulterior. Como la filiación supuesta entre estos agentes no es relativa más que al *acto*, la parte

([1]) In V. *Met.*, lecc. III, *circ. med.;* III *C. Gentes*, c. XCIV.

que vuelve a la potencia en las reacciones mutuas de las cosas se le escapa, y esto es suficiente para la contingencia. Se sigue, en efecto, que aun en el caso más favorable, que sería el de una acción directa y exclusiva del agente primero sobre un cuerpo que él mismo ha constituído, habrá que tener en cuenta las condiciones de la materia, porque ésta escapa, por una parte, a la dominación de la forma que el agente le imprime, y por consiguiente, en la acción estudiada, se constituye parcialmente, respecto de ella, en causa independiente. *A fortiori* las perturbaciones serán posibles si el agente llamado primero, en vez de obrar inmediatamente, se alía con otros que, en verdad, dependen de él en cuanto a su acto definido y cognoscible; pero que implican la materia, y que aportan también a la acción un lote de condiciones a anotar en la cuenta de pérdidas. En todos los casos, habrá concurso de causas activas o pasivas relativamente independientes y de aquí es de donde proviene el azar (1).

Y sucedería lo mismo con mayor razón si no hubiese actividad natural *primera*, si la constitución del universo supusiese una multiplicidad primordial y por ende series causales plenamente independientes. De este modo en la tesis emanatista de Avicena, debiendo el orden del universo resultar de actividades sin vínculo, sin unidad en una inteligencia y en una voluntad creadoras, tuvo que ser llamado este orden, un azar (2). Así también Demócrito decía que el mundo actual se había hecho por casualidad; no que hubiera podido hacerse de otro modo en su totalidad, teniendo en cuenta que la necesidad gobernaba, según él, todas las cosas; pero, como esa necesidad no regía en realidad más que los átomos, regulando únicamente sus acciones y reacciones inmediatas, los resultados, por más admirables que aparezcan a primera vista, carecían para él de ley, no siendo buscados como tales por nadie, al no tener agente alguno que les corresponda ni poder definido por ellos.

(1) *De Fato*, c. I y II.

(2) Cf. *supra*, t. I, l. III, cap. II; I pars, q. XLVII, art. 1.

Esta última teoría puede ayudar a comprender la posición que toma Santo Tomás con relación a la contingencia. Para Demócrito ya existe finalidad en el mundo, a saber, la que conduce un átomo hacia otro y les hace reaccionar según ciertas leyes. Sobre este mínimun de finalidad viene a asirse el azar, es decir, como lo define Aristóteles: *un encuentro accidental en las cosas que se produce en vistas a un fin.* Y la parte que le corresponde al azar es inmensa, puesto que su dominio comprende todo, excepto la geometría eterna y la eterna mecánica de los átomos. Para Santo Tomás no sucede lo mismo. Hay *naturalezas;* las determinaciones de la materia elemental son dominadas, si no enteramente, por lo menos parcialmente por estas *ideas de realización* que llamamos *formas.* Las formas, a su vez, son introducidas por agentes que también están determinados a ello, puesto que obedecen, tanto para obrar como para ser, a la dominación de un principio semejante.

Aun más, por encima de este mundo movedizo, existen actividades indefectibles que lo dominan; cuya influencia establece concursos previstos, determinados y por consecuencia estables, entre series causales que, no mirando más que a las causas inmediatas, son independientes. Hay, pues, siempre en las acciones de la naturaleza: *primeramente* series regulares de actividades bajo la denominación de las formas; en *segundo lugar* concursos de series atribuíbles a actividades más generales y por ende no accidentales. Existe aún para el tomismo de la Edad Media una actividad primerísima que es la del *primer cielo.* Pero lo que no existe, es un concurso integral de todas las influencias activas y pasivas, bajo el gobierno de una sola que sería plenamente dueña; una actividad natural única que una todas las series, incluso aquellas que ocasiona no ya el *acto* realizado en el mundo por las formas, sino la potencia que permanece inagotada, que crea, por consiguiente, evasiones por las que ninguna influencia estará segura de no ver desaparecer su esfuerzo.

Tal es el origen de la contingencia. Salvo la metafísica

de las formas y de su relación a la materia, ésta es la doctrina de Cournot ([1]), para quien la contingencia resulta también de encuentros entre series causales independientes ([2]).

Pero ¿por qué suponer que esto es así? Pues, en fin nadie sabe dónde se detienen los encadenamientos de las cosas, ni las contenencias mutuas de sus leyes, y ¿qué es lo que nos impide creer que todo obedece a una suprema acción cuya amplitud igualaría a toda la capacidad de la materia, de tal suerte que ésta no podría escapar de parte alguna y no revestiría más determinaciones que aquellas que fueran por ella mandadas? Santo Tomás ha visto bien la objeción y observa, lo que no había hecho Aristóteles, que no basta para asegurar la contingencia invocar la posibilidad de la materia. "Para hablar en general, dice, ésta no es una razón suficiente del azar, a no ser que se añada, de parte de la potencia activa universal, que no está rigurosamente determinada *ad unum.* Pues si estuviese así determinada, la potencia pasiva que le corresponde estaría lo mismo determinada" ([3]).

¿Por qué rehuímos suponer de parte de la naturaleza universal una tal determinación? Evidentemente es el conceptualismo el que se opone y detrás del conceptualismo, más hondo que él, el optimismo. Parece evidente a Santo Tomás, como al Estagirita, que todo vínculo de fenómenos no es igualmente *natural*, no siendo igualmente objeto de razón, no siendo igualmente bueno. De este modo el *hombre-blanco* representa una idea de naturaleza; el *hombre-músico* representa una combinación del arte; pero ¿el *blanco-músico*, qué representaría? Hay aquí un vínculo que no encierra ninguna idea, ni realiza ningún bien, ni dice nada al espíritu juez del mundo. Se concluye que es un encuentro accidental y que nada en la naturaleza como

([1]) Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, noviembre 1902.
([2]) I pars, q. CXV, art 6, *cum comment. Cajet*, q. CXVI, art. I, *cum comment.*
([3]) In I *Peri Hermeneias*, lecc. XIV.

en la vida se halla directamente ordenado a ello. Ahora bien, así sucede con mil vinculaciones de hecho observadas en el mundo. La lluvia hace crecer la semilla; el calor vivifica la tierra; el semen humano realiza en el seno materno maravillas: nosotros aseguramos que todo esto es querido, primeramente porque reconocemos en ello una idea, un bien; en segundo lugar —y en el fondo estos dos motivos coinciden— porque vemos estas cosas producirse todos los días o lo más a menudo, de donde concluímos que la naturaleza las busca. Pero si la lluvia pudre el grano en la granja, si el calor deseca y el semen engendra monstruos, decimos entonces que esto es accidental; no que cada serie causal al lograr sus efectos no sea igualmente rígida y que en este punto de vista lo que sucede no sea igualmente *natural;* sino porque el resultado obtenido no nos parece gobernado por una intención de la naturaleza, porque no concebimos que un agente o un complejo definido de agentes sea ordenado naturalmente a una tal obra.

Juzgamos del universo, según la comparación de Aristóteles, como acerca de una casa en la que los hijos siguen los dictados paternos y no faltan al bien común más que en pocas cosas, mientras los esclavos y las bestias amplían el dominio de *cualquiera*, y abren escapes al bien común. Así las grandes actividades celestes hacen siempre o poco menos lo que conviene al fin querido de la naturaleza; pero en el mundo de lo corruptible, muchos agentes desfallecen; existen "*adherencias*" de la acción, *resultados* que no son fines y nos hace hablar de este modo el respeto que sentimos por la naturaleza ([1]).

Se ve que esta concepción ignora la idea del progreso. Si, en efecto, el universo fuese concebido no como un recomienzo eterno de las mismas fases, una vuelta incesante del mismo trabajo, sino como la inmensa búsqueda cuyas perspectivas abren las hipótesis modernas, se restringiría extrañamente el dominio del azar. Bajo la influencia de una idea directriz inmanente, que sería como el alma del

([1]) In XII *Met.*, et lect. XII.

mundo, se vería a éste desarrollarse al modo de un organismo en devenir y muchos de los que llamamos accidentes tendrían cabida en el flexible plan así concebido. Un resto considerable de aquéllos quedaría; pues las condiciones del trabajo cósmico estarían siempre afectadas en cierta medida por la irremediable indeterminación de la materia. Las funciones secundarias no se someterían jamás al alma común más que según los lazos de un principado "político", no "despótico". Sin embargo, la unidad de composición de este modo realizada, sería de una riqueza muy distinta que en la otra hipótesis, en la que miríadas de siglos terminarían las formas y llevarían a cabo las realizaciones que, en una idea de plan más estrecha, parecerían salirse del marco.

Pero esta idea de progreso es extraña a Santo Tomás. Para él, como para la mayoría de los Antiguos, el mundo proporciona, en su conjunto, todo lo que puede proporcionar. Aquí abajo, en el mundo, se da el progreso para cada ser relativo a la perfección de su especie; pero las especies son inmutables, porque es invariable su fuente inmanente. Una misma cosa obra siempre de la misma manera. La inmutabilidad de los cielos cubre y encierra al móvil terrestre. Las grandes naturalezas universales tienen su perfección fija y no envuelven más virtualidad que la que ellas mismas nos manifiestan. Eterna Penélope, la naturaleza deshace para rehacer: no es aquella potencia en marcha hacia una constitución de sí misma siempre más elevada, con la que la mayoría hoy día sueña. Por otra parte, ¿por qué habría de serlo? El punto de vista teológico, que preocupa ante todo a Santo Tomás, no le permite sobrepasar los puntos de vista antiguos. Este mundo no es para él más que un taller de almas: *Omnia propter electos.* El que se perfeccionase este taller sería hermoso, sin duda, y todo en su sistema se prestaría a ello: la flexibilidad indefinida de la materia, la riqueza inextinguible del Agente primero, el infinito del Fin supremo. Pero esto no es necesario, esto no conduciría jamás el mundo más que a un grado de perfección relativo que, respecto a lo absoluto, sería nada, y como

ninguna traza experimental de ello se muestra, se atiene a la apariencia, que es la repetición perpetua de las mismas fases. El alma general de la naturaleza es el cielo. Los medios del cielo se resumen en los movimientos cíclicos de cortos períodos. Se sigue de manera evidente que el cortejo universal camina en forma circular. El fin del mundo será una detención arbitraria –arbitraria decimos, no mirando más que a la naturaleza física– y no la consagración de un acabamiento, de un mejoramiento juzgado suficiente. "*Lo que ha sido es lo que será, y lo que ha sido hecho es lo que se hará: no hay nada nuevo bajo el sol*": estas palabras del Eclesiastés dan la impresión exacta y poderosa del universo *tomista.*

Según esto, lo que es accidental en relación a este ciclo restringido es accidental simplemente; no forma parte del orden inmanente; es una disminución que no se rescata por vías naturales. Será necesario, para reducir esta desligadura parcial a un plan, invocar la unidad transcendente del Primer Principio.

Si nuestras hipótesis cosmográficas hubiesen sido conocidas por el doctor Angélico podríamos preguntarnos qué le hubieran inspirado en este punto. Dos caminos se habrían abierto delante del mismo. O retornar a la antigua opinión que tan fuertemente había escandalizado a Aristóteles, a saber que el cielo es la obra de la casualidad en el sentido de haber resultado de encuentros particulares sin unidad propia –queremos decir sin unidad inmanente–, pues la unidad en Dios no puede perecer. O bien postular, sin poder definirlo, un desarrollo mayor que hiciese de las ideas nebulosas las sirvientas de una idea directriz. Pascal creía que de este modo los ajustes del universo se contenían unos en otros, con contenencia a la vez espacial y causal.

Sin llegar hasta el infinito, como el autor de los *Pensamientos* parece hacerlo, como el tomismo lo prohibe, se podría satisfacer al espíritu integrista que trabajó toda la Edad Media emitiendo suposiciones de este género. Hubiera sido colocar en el campo de la hipótesis el punto de

apoyo que suministraban a la tesis actual las apariencias del cielo.

Sea como sea, el sentido de la tesis de que se trata debe aparecer ahora con claridad.

No se trata de negar el determinismo en cuanto que es postulado de la ciencia; se trata de limitarlo al mismo tiempo que limitamos la ciencia.

No se trata tampoco de negar el principio de razón suficiente en su más elevada concepción, sino solamente de descartar su sentido racionalista.

Esta afirmación universal de que todo lo que pasa debe suceder supuesto el conjunto de condiciones de lo real puede perfectamente ser mantenida, bien comprendida, y al mantenerla evitaremos lo arbitrario de los comienzos absolutos a la manera de Renouvier.

Pero hay que tener en cuenta que, siendo algo indeterminado una de las condiciones de que se habla, a saber, la materia, ninguna forma definida o definible, ni ningún conjunto de condiciones definidas o definibles, rigen la acción según todo lo que ella abarca.

Existen deficiencias y regresiones hacia la actividad de las formas inferiores, que son materia con relación a aquella en la que la actividad considerada encuentra su regla.

Y aquí no se da limitación, supuesto que ni desde el punto de vista cualitativo, ni desde el punto de vista cuantitativo creemos en el átomo.

Se sigue ciertamente que el contingente como tal es inaccesible para la inteligencia. Las probabilidades lo hacen algún tanto asequible al espíritu; pero el contingente, bajo este aspecto, no es ya el contingente. Pues si es contingente que llueva en verano, no es contingente que llueva en verano más que en primavera u otoño. La frecuencia, como frecuencia, constituye a su manera un derecho; lo accidental, como tal, no añade nada, porque el *conjunto* pretendido de sus condiciones no puede integrarse al introducirse un indeterminado como elemento irreductible.

Aquellos que han creído posible a una inteligencia que procediese como la nuestra, a saber por abstracción de la materia, establecer una fórmula general del mundo tal que todo acontecimiento singular estuviese en ella contenido, esos tales no saben lo que es la materia. Se figuran que lo singular está hecho con lo universal y que éste, enteramente penetrado, le agota, cuando abstrayendo el universal siempre de algo, y no siendo la idea, aun la más precisada, inevitablemente más que un esquema, es imposible que nunca por los medios del hombre pueda ordenarse dentro de *leyes* todo lo que la naturaleza realiza ([1]). "No sabemos el todo de nada": hay aquí más que una comprobación, una detención, porque el todo que habría que penetrar envuelve al infinito de la *potencia;* porque este todo no es aún un todo, al ser un indeterminado respecto a todo poder de obrar o de conocer.

Por otra parte, lo que decimos que escapa a las *leyes*, es decir a los límites de la potencia abstracta, no menos se halla contenido bajo la *ley*, al ser colocado e ineludiblemente determinado por el conjunto de las condiciones de lo real. Lo que resulta de la materia, por oposición a la forma, no deja de salir de la naturaleza. La materia es naturaleza también. El que la domine por el conocimiento abarca con ella todo lo contingente, pues sabrá la acción de todo, tanto los impedimentos como el resto ([2]). Pero no será en las *leyes* donde conocerá todo, será en una intuición total, tal cual pueden tenerla las inteligencias puras ([3]).

Se ve, pues, que lo que aquí se repudia es el intelectualismo exagerado o nocionalista; el prejuicio según el cual lo real no sería más que una especie de aglomeración de abstracciones que, enumeradas, no harían admitir lo real. No admitimos como *idea* de lo real agotadora de todo lo real, más que la idea creadora y, cuando a Dios le agrade,

([1]) Q. un. *De Anima*, art. XX.
([2]) I *C. Gentes*, c. LXVII, n. 3.
([3]) Q. un. *De Anima*, *loc. cit.*

lo que de ella comunica a los espíritus (¹). Este descenso de la idea, nacida de la fuente donde toma su origen la materia y la forma está pleno de la abundancia de lo real. Al contrario, lo que sube hasta nosotros por el esfuerzo de la abstracción de la inteligencia se halla en parte vacío, semejante a lo que acontece a los vapores del mar en que el agua se destila y que abandonan todas sus sustancias sólidas entre arenas y rocas.

Sea como sea, insistimos en decir que contrariamente a lo que sostienen falsas interpretaciones el principio de razón suficiente no ha perdido aquí nada de lo que le corresponde en cuanto expresa la ley del ser, es decir en cuanto derivado del principio de contradicción. Se dice solamente que el ser, en su amplitud, comprende lo indeterminado y que existen *razones* que no son razones de racionalistas.

No es de ningún modo necesario que el universo se encierre en el intelectualismo de Kant, de Descartes o de Leibnitz. Santo Tomás es intelectualista a su manera; pero se puede ver aquí que esta manera es más amplia. En el ser objeto de la razón coloca algo que sobrepasa a la razón en dos sentidos: en alto, porque lo inmaterial no concierne más que indirectamente a la razón abstracta; en bajo, porque la misma abstracción prohibe a la razón que así procede penetrar en aquello de donde ha abstraído. La naturaleza es para él sin fondo, como el espíritu también, aunque cada uno lo sea por diferentes razones. Este acercamiento nos ayudará más tarde para comprender el libre arbitrio (²). Por el momento, concluyamos diciendo que si, según Santo Tomás, todo lo que sucede en la naturaleza tiene su razón en lo absoluto del ser, no por esto todo llega a ser necesario. En una filosofía finalista solamente es necesario aquello que es el efecto propio de una actividad determinada a producirlo. Lo demás, es decir, los encuentros que no se hallan contenidos determinadamente y como tales en una naturaleza superior de las cosas, esto no es necesario; pues

(¹) Q. un. *De Anima, loc. cit.*
(²) Cf. *infra,* l. VI, c. III.

no encontrando su equivalente en las fuentes inteligibles de las que se concibe que los fenómenos emanan; no estando buscado por la acción, sino sobreviniéndole, no se puede afirmar que esto esté decidido de antemano, del mismo modo que "el hallazgo de un tesoro por quien cava una fosa o «el encuentro de dos esclavos enviados cada uno aparte» no están decididos o contenidos en ninguna intención humana".

Hay cierto arte en la naturaleza; este arte dirige sus esfuerzos a efectos definidos y mediante ellos ocasiona otros. La naturaleza *quiere*, es decir, tiende hacia realizaciones que para ella son fines y bienes; todo lo que entra en estas voluntades, en este arte es necesario, si no se tiene en cuenta más que su causa inmediata. Si esto puede ser impedido por encuentros desgraciados, esto será contingente en su totalidad; si nada puede impedirlo, entonces es necesario simplemente, como en los movimientos celestes. Pero lo que no está previsto señaladamente en el arte inmanente de la naturaleza, aunque esto pueda ser previsto por nosotros que sabemos formar unidades con encuentros sin vínculo entre sí, no se le llamará a esto necesario, se le llamará fortuito o accidental. Con mayor razón se llamará del mismo modo aquello que no puede ser previsto, porque sus causas contienen una dosis de indeterminación irremediable.

Esto es lo que quería decir Aristóteles, lo que con él quería decir Santo Tomás cuando repiten a porfía que lo accidental, como tal, no tiene causa, ni generación, ni nacimiento *(non habet causam neque generationem)* [1]. Esto no significa que nada explique ni condicione este porqué; sino que no tiene generación en el sentido de no darse movimiento generador ordenado a lo accidental, y que no responde a ninguna tendencia natural. Lo que tantos modernos dicen que todo es *resultado*, de ningún modo *fin*, Santo Tomás lo afirma de lo accidental y nada nos podría hacer comprender mejor lo que en verdad es la finalidad tomista. Ésta se refiere al sistema de formas en su más elevada sig-

(1) In VI, *Met.*, lecc. III.

nificación, es decir, a la afirmación de las *naturalezas*, o más generalmente todavía a la primacía del acto, del acto definido, racional en sí, fundamento auténtico del racional humano.

Esta teoría va, por lo demás, a esclarecerse todavía más al juzgar de su forma lógica y de sus relaciones con las ideas de fatalidad o de providencia.

A. La Contingencia y la Verdad
El "Fatum"

Lógicamente la contingencia se expresa, en la obra de Santo Tomás, por la adhesión y concurso que aporta a una famosa tesis de Aristóteles. De dos proposiciones contradictorias relativas a un futuro contingente, ¿es una determinadamente verdadera o falsa?, preguntaba el Estagirita. Y respondía: No, pues sobre la realidad de lo contingente solamente el acontecimiento decide y no hay verdad más que de aquello que ya está decidido; y error en caso contrario. Lo real establecido en sí mismo o en sus causas: tal es el fundamento de lo verdadero, puesto que lo verdadero es el ser considerado bajo uno de sus aspectos.

Santo Tomás apoya esta decisión en extensos comentarios [1], y la vuelve a tratar en diferentes ocasiones. Ella expresa, en efecto, netamente su posición, tanto en cuanto a la metafísica de lo verdadero como en relación a la constitución de la naturaleza. La verdad llega a la inteligencia por la conformidad con las cosas. *Conformidad*, esto quiere decir, en el lenguaje tomista, participación con la *forma*, recepción en nosotros de la inteligibilidad difundida por el mundo y por la cual éste existe; pues no existe lo que no tiene su razón inteligible *(propria ratio)*, lo que no se encuentra definido por el espíritu y para el espíritu: decimos *por*, considerando el pensamiento creador, y *para* a causa del reflejo que del mismo nos comunica, después de haberlo realizado en la materia, el objeto del conocimiento humano. Se sigue de esto que aquello es verdadero en un

(1) *In* I *Peri Hermeneias*, lecc XIV.

momento determinado que está, en ese momento, definido inteligiblemente en sí o en sus causas. Si, pues, en la naturaleza se encuentra una fuente de indeterminación, un bajo fondo que la inteligibilidad universal no llega jamás a abarcar, tendremos aquí oscura madriguera, verdadero límite a la verdad inmanente en el mundo. Se sobrepasaría lo verdadero diciendo de un futuro contingente: Esto será, porque *esto será* carecería de verdad a no ser que se refiriese a un *acto*, es decir, a una inteligibilidad realmente establecida; ahora bien, el futuro contingente nace por definición de la *potencia*, del fondo oscuro en el que el alma del mundo nunca penetra: no se le puede pues declarar verdadero, y la verdad que más tarde tenga, si llega a existir, no podría retornar al pasado para sancionar una afirmación sin fundamento de inteligibilidad actual.

Se ha dicho anteriormente que el contingente en cuanto tal no se genera: es decir, que no tiene ser. Y ¿cómo podría tenerlo ya que nada se ordena al mismo en la naturaleza y ya que tampoco tiene forma propia? Existe lo que representa una idea de la naturaleza, lo que ve sus elementos contenidos en los límites a la vez ideales y reales de lo que tenerlo, ya que nada se ordena al mismo en la naturaleza y llamamos la *forma*, tomada la forma en su sentido más general, aunque no fuera sino una forma de orden, fundada en relaciones reales. Pero lo que es puro encuentro, que nace del fondo indeterminable de las cosas, esto no es una realidad natural; pues primeramente esto no es obra de la naturaleza, al no estar buscado por nadie, y en segundo lugar no es *uno*, a no ser en el espíritu que une sus términos. Es un vínculo que se puede formar fuera de tiempo calificándolo de verdadero, pues la realidad obtenida a ello se presta; pero ésta no suministra más que los elementos tomados aparte y el lazo como tal es obra nuestra. Se sigue de ello que la inteligibilidad que aquélla contiene no nace del fondo de la naturaleza, sino nace de la relación de hechos obtenidos, no de la relación inteligible de las causas. No se da, pues, regresión de verdad y el que hoy sea verdad

que llueva no prueba que ayer se pudiese decir con verdad determinada: Mañana lloverá ([1]).

Según esto la teoría del *fatum* es fácil. El *fatum* se entiende de tres modos. O se designan por esto las inmutables disposiciones de la Providencia, o se entiende que hablamos ya de una causa superior, ya de una conexión de causas que envuelven todo, en la cual todo se daría de antemano. O bien en fin, reservando la contingencia, se puede llamar *fatum* la forma de orden que une de cierta manera los acontecimientos de la naturaleza y de la vida por las influencias generales que dominan el mundo. En sus magistrales obras Santo Tomás insiste poco sobre este último punto de vista; ni aun lo menciona en los artículos de la *Suma* consagrados al *fatum* ([2]). En sus obras más libres, como en el opúsculo apócrifo *De Fato* aparece, acumula nociones muchas de las cuales hoy día han caducado y otras nos hacen sonreír. Su erudición sobre este punto es por otra parte curiosa y su doctrina general es clara.

Las influencias astrales gobiernan muchas cosas en este mundo, aun aquellas que parecen exclusivamente fortuitas. El que no haya visto la marea más que en una playa o una sola vez, podrá creer que es un accidente trivial; pero el que estudie bien el fenómeno reconocerá en él la acción de la luna. Ahora bien lo que en este ejemplo ocurre se produce en un cúmulo de cosas. Los así llamados casuales nacimientos, caracteres, sociedades, fortunas, pasiones que tienen su asiento en los sentidos, dependen en muchos casos de los fenómenos cósmicos. El todo es, pues, previsible, por lo menos en la medida de nuestra ciencia y más a medida que ésta progresará. Pero puesto que en razón de la materia, la inteligibilidad del universo es relativa; puesto que la contingencia destroza las mallas del destino comprendido así *(solvitur vinculum)*, las ciencias que pretenden pene-

([1]) In I *Peri Hermeneias*, lecc. XIV; q. VI, *De Malo*, art. un. ad 21; q. XVI, art. 7, ad 24-25.
([2]) I pars, q. CXVI.

trarlo, como la astrología, serán siempre conjeturales (1).

Así en este sentido se podrá definir el destino como "una disposición inmóvil impresa a las cosas móviles", y sucedería con él, en cuanto al acontecimiento, "como con el consejo de un sabio, cuyos hechos pueden legítimamente descartarse, porque han debido aceptarse consejos nuevos a circunstancias también nuevas (2)".

Si se llama *fatum* a la serie encadenada de las causas, como *lo entendieron los estoicos*, será necesario decir que en sí misma una serie tal no implica ninguna necesidad rigurosa; sino solamente un orden general del mundo que deja lugar a la contingencia. Los estoicos tuvieron el error de creer que todo lo que acontece tiene una causa definida y definible, mientras que lo contingente como tal no la tiene, sino que se coloca del lado de la materia que es un incognoscible (3). Añadían, no menos erróneamente, que supuesta una causa, era necesario que su efecto se diese. Esto no es riguroso; pues no existe causa natural alguna que no pueda ser impedida, al no dominar ninguna todas las condiciones de que depende su acto. Y lo que es verdad para cada una lo es para todas tomadas en su conjunto; pues aun así integradas no agotan lo real; la materia, principio de individualización, se les escapa por una parte, permaneciendo variable bajo todas las determinaciones que ellas le impriman. Por lo tanto, ninguna certeza inmanente al mundo engloba todos los efectos que en él se producen. Ningún pronóstico es seguro, aun procediendo de una ciencia acabada, si tiene relación con los flujos y reflujos que tienen por asiento la materia.

Los asertos actuales de los deterministas que pretenden envolver en la fórmula del mundo "aun el nombre de máscara de hierro" se rechazan por esto doblemente: por cau-

(1) *De Fato*, art. 2, 3, 4; *C. Gentes*, c. LXXXV, *in fine;* CLIV, med. Q. V, *De Verit.*, art. 10, *corp, et arg.*, 7 *cum resp.* I pars, q. CXV, art. 4 ad 3.

(2) *De Fato*, art. 3.

(3) Cf. *adbuc* I pars, q. LXXXVI, art. 3.

sa del libre arbitrio; por causa de la parte de indeterminismo, de ininteligibilidad que la mezcla de potencia y acto ocasionan en la naturaleza.

En fin, si referimos el *fatum* a la idea de providencia, he aquí lo que debemos decir. Lo que tiene lugar accidentalmente en el mundo ya sea por el hecho del libre arbitrio, ya en razón de la indeterminación de la materia, depende de una causa transcendental que lo preordina y a lo que llamamos Providencia. Tulio y otros han cometido el error de negar el *fatum* así explicado (1). Se les ha refutado anteriormente ensayando de borrar sus escrúpulos (2).

El fondo de su ilusión consiste en no haber sabido comprender la transcendencia. Aquéllos no han visto que el problema de Dios consiste en buscar una fuente del ser en cuanto tal y por consiguiente del ser en cuanto a todas sus diferencias, incluso lo contingente y lo necesario. Su Dios, si en él creían, no era más que un demiurgo; él tomaba prestada su noción a las *categorías*, como San Agustín cuenta que siendo joven filósofo creía que Dios tomaba su sustancia de no sé qué materia pura. Desde entonces, mezclado al complejo de las causas padecía sus condiciones y si no obraba, el hombre y la naturaleza permanecían en su espontaneidad natural; pero, si obraba, su eficiencia soberana todo lo dominaba; y no había, bajo él, ni libertad ni contingencia. Establecido este dilema, cada uno, según su humor y según la faceta de las cosas que viese, o concedía o rechazaba esta divina acción. Los que la concedían caían en el fatalismo, los que la negaban en el naturalismo. Pero nuestro Dios es de otra manera, de otra esencia. Es la causa del ser, no está con él mezclado; es superior a las categorías, superior a los transcendentales entre los cuales lo contingente y lo necesario se catalogan. Toda la condición de lo real está bajo su dependencia, sin que él nada perturbe de lo que al contrario da. Para lo contingente ha preparado las causas contingentes, para lo necesario las necesarias. La inde-

(1) I pars, q. XCVI, art. I; *Quodl.* XLI, q. III, art. 4.
(2) Cf. *supra,* t. I, l. II, cap. III, q.

terminación de la materia procede de él; para él está determinada, no que él la vea determinada, lo que sería un error, no que la haga determinada, lo que sería violar su naturaleza; sino en cuanto la indeterminación que aquélla afecta no limita ni su ciencia ni su poder; en cuanto la parte de inteligilibidad y de positividad que le falta no es un obstáculo para quien domina estas diferencias: inteligible o ininteligible, positivo o puro devenir. Solamente hay una cosa que Dios no ve, que Dios no hace, es lo que no es —mas ve y hace lo *posible*, en cuanto es posible. Pero lo que es, contingente o no, libre o no, en potencia o en acto, todo lo recibe de Dios, y por esa razón decimos que Dios lo contiene y lo juzga, que lo piensa, aunque en sí no sea pensable, que lo envuelve con su inteligibilidad transcendente y con su poder, aunque en sí no sea inteligible ni materia posible de acción.

Y si se cree que existe aquí una contradicción en los términos, quiérase recordar la doctrina de los nombres divinos y el necesario equívoco que ellos contienen (1). Que Dios piense lo impensable, que establezca lo no positivo, esto no podría darse si las palabras que le aplicamos tuviesen el mismo sentido que el que aplicamos a nuestros objetos. Pero su sentido no es más que analógico. El pensamiento de Dios es superior al pensamiento del hombre y ésta es la razón por la cual ese pensamiento divino puede contener lo que el nuestro encuentra extraño a su orden e inasimilable. El pensamiento humano se funda sobre el *acto;* lo que es *potencia* se le escapa. Pero Dios fundamenta la potencia y el acto y contiene en su esencia superinteligible la inteligibilidad de éste y la ininteligibilidad de aquélla.

Del mismo modo, Dios, al crear lo contingente, le determina a ser; pero precisamente por ser contingente, hay que decir que Dios lo determina a eso. No resulta pues por ello necesario. Si es permitido decir, Dios lo determina a ser indeterminado. Y aquí también la *analogía* salva la contradicción aparente. La determinación creadora, siendo re-

(1) Cf. *supra,* t. I, l. II, c. a.

lativa al ser en cuanto tal, al ser en su más elevada generalidad, no está en él comprendida; no se siente afectada por nuestros modos; no implica de suyo ni necesidad ni contingencia en el humano sentido de estos términos. Abandona estas diferencias a lo que en sí son, a saber, diferencias de lo creado, incapaces de ser perturbadas por la acción transcendente que, por el contrario, las establece.

Pero estas cosas ya han sido explicadas. Lo que hay que añadir aquí solamente es que nada se opone, si se mira así la naturaleza en Dios, a que se diga: Un destino la domina; lo que es contingente en relación a las causas creadas y, por consiguiente, contingente sin distingos ([1]) no lo es comparado con su Causa necesaria. Acaece como con dos mensajeros a los que un común amo les enviase secretamente por caminos diversos. En cuanto a ellos el encuentro sería fortuito; en cuanto al amo, sería ordenado y querido ([2]). Ahora se ve hasta qué profundidades este ejemplo nos lleva.

Aquí nos hallamos ante el divino Destino. Solamente que es un destino que no tiene el mismo sentido que le daban los antiguos y por esto los Padres de la Iglesia han rechazado generalmente este término ([3]). Es un Destino que no suprime ningún destino particular; es un *fatum* que no convierte nada en fatal. Aquí todavía hay que recordar el equívoco parcial de los términos; hemos de recordar y referirnos a la *analogía*, cuya noción domina toda la ciencia de lo divino, y por ende, se vuelve a encontrar en el fondo de todo.

([1]) I pars, q. XIV, art. 13, ad 3; q. XVI, *De Malo*, art. 7-15.
([2]) I pars, q. CXVI, art. 1; q. XXII, art. 2, ad 1.
([3]) *Ibid.*

LIBRO QUINTO

LA VIDA Y EL PENSAMIENTO

CAPÍTULO PRIMERO

IDEA GENERAL DE LA VIDA

Santo Tomás no es un naturalista; pero su curiosidad universal y el sentido profundo de solidaridad con todas las partes de la ciencia le indujeron a búsquedas de donde salieron, en lo que al estudio de la vida concierne, nociones de primer orden. Se verá que sobre más de un punto ha sobrepasado a las más recientes concepciones y se puso en guardia contra las ilusiones que, casi fatales en su época, han arrastrado en nuestros días a filósofos advertidos, sin embargo, por los progresos de la ciencia experimental.

Su método general no es la introspección. Su punto de partida es físico y corresponde a la doctrina: *Omnis cognitio a sensu.* El ser viviente es un cuerpo natural de cierta especie: se busca primeramente qué es el cuerpo natural y de ahí se llega a las condiciones que reviste en el viviente. Si después de esto se muestra un viviente dotado de una función que sobrepasa las potencias del cuerpo natural, se estudiará esta función aparte, sin olvidar su punto de unión. El tratado del alma intelectual representará algo así como una huída tangencial; pero, en función del círculo, por el doble método de semejanza y de diferencia, se establecerá su noción.

No sin interés conviene subrayar que el estudio de las sustancias separadas y el de Dios no son más que la prolongación de esta búsqueda, cuya elegante unidad admirará a todo pensador.

Se trata, en el fondo de todo esto, de la *materia* y de la *forma*, de la *potencia* y del *acto*, cuya ascensión ontológica se establece entre dos extremos: lo indeterminado por ausencia de acto y lo indeterminado por ausencia de limitación potencial. De tal suerte que la ciencia, que se funda

en el acto, se establece entre dos límites: lo incognoscible por ser nada y lo incognoscible por plenitud.

Este proceso objetivo es, en el fondo, el de toda la filosofía antigua. ¿Es malo? Sí, desde el punto de vista del idealismo y de las doctrinas que de él proceden; no, desde el punto de vista del realismo relativo al que se une Santo Tomás. Es, pues, la teoría del conocimiento y por ella toda *la filosofía, lo que aquí está en juego.*

Confesemos, sin embargo, que la introspección debe tener en toda hipótesis una gran parte. Cuando se tiene la extraña suerte de llevar en sí mismo el objeto de su estudio, sería curioso obstinarse en no mirar nunca más que desde fuera.

No sé si Santo Tomás no merece este reproche. Ha padecido la presión de su tiempo. Observa hacia dentro, pero, por decirlo así, lo menos posible. El hombre es para él un *objeto*, que construye en función de otros objetos. A intervalos, más bien raros, se refiere propiamente al *sujeto* y a los datos relativos a él que nos suministran los fenómenos de conciencia.

Sea de ello lo que fuere, veamos, en su doctrina, a qué atrayentes puntos va unido el problema de la vida.

Toda existencia, en todos los órdenes, se manifiesta por la acción; el bien es "difusivo de sí"; el ser es dinamogénico. Pero el ser, al encontrarse realizado en las naturalezas en formas diversas, implica también diversas formas de acción. Ahora bien, con relación a nuestro problema, se deben encarar dos casos fundamentales. Existen acciones cuyo sujeto es diferente al agente; hay acciones que se reciben en el agente mismo; no como tal evidentemente; pues, hablando con precisión, nada puede *moverse*, al implicar el obrar una afirmación y el padecer una negación de acto. Pero se quiere decir que ciertos seres están dotados de una multiplicidad que les permite ser a la vez agentes y pacientes bajo diversos aspectos, y entonces se dice que se mueven ellos mismos: se dice, en una palabra, que son vivientes.

Es necesario, por otra parte, descartar de aquí un equívoco.

Todos los seres parecen dotados, bajo ciertos aspectos, de aquella autonomía de movimiento que se dice es característica de la vida. Todo cuerpo es pesado o ligero; ahora bien, el cuerpo pesado cae, el cuerpo ligero se eleva sin intervención exterior. Pero aquí no hay más que una dificultad aparente. Los cuerpos pesados se mueven ellos mismos, pero no son movidos *por* sí mismos: *moventur seipsis, sed non a seipsis* ([1]). El engendrante que les ha dado su naturaleza, es causa propiamente del movimiento que manifiesta esta naturaleza; pues a decir verdad este movimiento no es para ellos más que un complemento de la generación, pues el cuerpo que se mueve se esfuerza hacia su disposición natural ([2]). Desde que ésta se obtiene, el movimiento cesa y puesto que el sujeto no puede hacer frente a circunstancias interiores, ni seguir un plan de desarrollo definitivo, la naturaleza no le ha dotado de ningún poder de acción sobre sí mismo; no *se* mueve.

El viviente, por el contrario, aunque encontrándose en el mismo caso que el cuerpo *grave* en cuanto recibe de otro su naturaleza y por ende las tendencias fundamentales que ella pide, el viviente, repetimos, tiene esto de particular, que las tendencias recibidas son relativas a un plan de desarrollo que deberá realizar por sus propios medios. Deberá, por sí mismo, orientar estas tendencias hacia las aplicaciones particulares, de la misma manera que un principio se aplica a consecuencias por la intercalación de premisas menores sucesivas. La planta procede así en cuanto que asimila y, por ese medio, desarrolla y realiza, mediante un trabajo, cuya obrera es, el plan propuesto por su naturaleza. El animal hace esto mismo y algo más; pues conoce y por esto suministra al trabajo que en él se opera y por él recursos incomparablemente superiores. En fin, el animal racional, es decir nosotros, añade a aquello de que participa

(1) Q. *De Verit.* art. 1.

(2) I pars, q. XVIII, art. 1 ad 2; Cf. *supra*, lib. IV, cap. I, B. a.

de la bestia y de la planta, la facultad de juzgar sus fines, en vez solamente de alcanzarlos bajo el impulso de su naturaleza y de las circunstancias. Por aquí domina sus objetos, y, en vez de ser simplemente el *agente* de sus destinos, como la planta, o de ser el árbitro inconsciente, como el animal, tiene el hombre el *libre arbitrio*, es decir que no obedece fatalmente más que a su naturaleza fundamental y en el dominio dejado a esta naturaleza puede escoger su suerte en vez de padecerla.

Es cierto que esta idea general de la vida no tiene nada que temer de la experiencia de los sabios; podrá solamente mediante ella completarse y precisarse. Para nosotros, como para Santo Tomás el ser viviente es aquel "que se mueve él mismo", es decir, que tiene la propiedad de recorrer un ciclo de cambios definidos, por los medios que determina su propia naturaleza. Lo que se ha dicho de los cuerpos *graves*, pesados, aunque falso en la forma precisa que se le da, es verdadero en relación al problema presente, y la oposición establecida, desde el punto de vista de la acción, entre vivientes y no vivientes permanece inatacable.

No hay más que decir, después de esto, acerca de cómo en el sistema tomista deberá en general explicarse la formación, la conservación y la evolución general del viviente. Hacer de éste, con los antiguos o los nuevos "naturalistas" el resultado de un concurso accidental de fuerzas, un punto de concentración fortuito o momentáneo de actividades generales sin unión, esto es lo que no es posible. La teoría de las *formas* y la de la finalidad, que le es idéntica, a ello se oponen. La naturaleza es inteligible y realiza lo inteligible, todo se efectúa aquí en este mundo, según determinados planes; todo obedece, tanto para obrar como para ser, a ideas de realización, a "ideas directrices" inmanentes.

En el viviente, la idea-forma se llama *alma*, y el alma explica todo en cuanto que es ella la que marca la dirección que tomará la evolución vital, la manera en que será utilizada la colaboración del medio, las manifestaciones internas y externas que deberán seguirse.

¿Es que acaso representa la verdad tomista, un cierto *vitalismo*, hijo de un espiritualismo excesivo y según el cual el alma considerada sola sería, propiamente hablando, el motor del cuerpo? De ningún modo y por esto aquí hemos algo de precisar.

Para el vitalismo existe en el viviente una *fuerza* vital particular que colabora con las actividades psicoquímicas, las encierra, las restringe, si es necesario las contradice y las resiste. De aquí la definición de Bichat: "La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte", lo que Claudio Bernard traduce: "La vida es el conjunto de propiedades vitales que resisten a las propiedades físicas." Ahora bien, la experiencia tiende más y más a establecer que ni un solo fenómeno de la vida orgánica, mirado de cerca y en su esencia particular, es irreductible a las actividades cósmicas. La autonomía del movimiento exterior no es más que una apariencia grosera que se resuelve, mediante el análisis, en fenómenos de desasimilación y de acciones mecánicas combinadas. La idea de que el alma eleva el brazo y agita las piernas por una acción propia es una idea de salvaje, semejante a aquella que creía movidas por un animal interior las primeras locomotoras vistas en los países bárbaros.

En cuanto a la nutrición, base de todo, parece no ser más, como ejecución, que el resultado de múltiples combinaciones cuya fórmula se tendrá próximamente.

Se dice: La célula se nutre y obra por ella misma, luego aquí se da una fuerza especial. Conclusión excesiva. "Por ella misma" indica aquí una finalidad inmanente, luego un principio inmanente de esta finalidad, pero no una fuerza ejecutiva especial. La ejecución se explica o podrá explicarse por los cambios de acciones físicas y químicas del medio interior. El éxito del método experimental aplicado a los vivientes prueba, dados los medios de este método, que la vida tiene por instrumentos exclusivos de su acción las fuerzas físicoquímicas.

Ahora bien, Santo Tomás está en esto de acuerdo. A

sus ojos existe en todo individuo viviente un principio sustancial que logra la unidad del mismo, la naturaleza propia, y por aquí las propiedades y la ley evolutiva. El ser así constituído tenderá por su misma naturaleza a realizar el ciclo de operaciones que hemos reconocido ser la característica de la vida, pero aquello por que él las realizará, son las *cualidades elementales* cuyo complejo especial sigue a la naturaleza de este *mixto.*

Conviene recordar la teoría general del cuerpo mixto (1). Un mixto es una síntesis de sustancias desvanecidas como tales en la unidad nueva constituída, pero que *virtualmente* subsisten, es decir por la sobrevivencia, en el seno del ser nuevo, de las propiedades de sus elementos, simplemente "temperadas" por su alianza y orientadas por la forma propia del mixto hacia nuevas manifestaciones.

Esta teoría se aplica plenamente aquí y en sus dos términos. El alma no es ya un motor que organiza por una acción propia elementos dotados de autonomía ontológica y funcional, así como la forma del mixto no es el motor de las pretendidas sustancias que conservan en su seno una existencia y una actividad autónomas. Se da unidad real del viviente como del mixto, y multiplicidad virtual del viviente como del mixto. Todo en el viviente es vital, aun lo que parece no ser el resultado sino de una acción recíproca de elementos abandonados a sí mismos, y todo en el viviente es el resultado de virtudes elementales, aun lo que quisiera llamarse exclusivamente vital. El ser viviente, como el compuesto químico, es el mismo en todas sus partes; el espíritu no lo resuelve en *otros*, sino en él mismo dotado de disposiciones diversas. Todo lo que él asimila es realmente asimilado y no solamente sometido. El alimento padece una renovación íntima que alcanza a las profundidades de su sustancia, hasta la división de la materia y de la forma *(usque ad materiam primam)*, es decir, que pierde toda determinación ontológica y funcional que le sea realmente propia, para dejarse envolver en un ser y un funcionamiento superiores.

(1) Cf. *supra*, l. IV, cap. I, A.

Pero este funcionamiento utilizará las determinaciones cualitativas abandonadas en el mixto viviente por la elaboración progresiva de la materia, bajo el imperio de precedentes formas.

Esta idea, tan coherente con el conjunto del sistema, es en sí extremadamente profunda y osamos decir extremadamente actual.

Los más materialistas de una parte, los cartesianos o platónicos retrasados de la otra parte son contra su voluntad conducidos aquí: tan evidentes son los hechos que obligan a plegarse a aquellos a quienes su sistema de filosofía general les mostraba en este punto como los más hostiles.

Todo el mundo conviene hoy día, más o menos explícitamente, en que un compuesto químico es una unidad cuyos radicales son otra cosa, una vez englobados en esta unidad, de lo que serían en estado de sustancias libres. Aun más evidentemente: un organismo es una unidad, una sustancia determinada en sí, no una colonia de células o de átomos.

Fuera de esto, nadie podría intentar una explicación, aun poco plausible, de que el viviente pueda asimilarse su medio para primeramente desarrollarse; en segundo lugar reparar sus pérdidas, regenerándose según los principios de un plan vital siempre idéntico, y en tercer término reproducirse con sus caracteres específicos y según las leyes de la herencia (1).

Ahora bien, Santo Tomás siente profundamente esta verdad. Defiende la unidad orgánica con un vigor incansable contra los partidarios de la *pluralidad de las formas* (2). No concibe que pueda haber en un mismo ser, varias ideas de naturaleza trabajando cada una por su cuenta, sin unidad inmanente, sin armonía. Esto sería una anarquía, no sería un ser. El ser es ante todo idea, siendo sobre todo *forma*, acto; y no siendo la materia más que

(1) Cf. PAUL VIGNON, *Revue de philosophie*, 1 julio 1904; LE DANTEC, *Hérédité*, p. 8, 17 y 18.

(2) Cf. *Opusc. de Pluralitate formarum;* in II, *De Anima*, lec. I, *med.*

una limitación y como un no-ser mezclado con el ser. Se sigue que toda sustancia en la que la unidad de idea brilla, realiza la unidad de ser, y es que los elementos empleados para formarla pierden en él su autonomía ontológica. Esos elementos devienen viviente en el viviente, perro en el perro, hombre en el hombre. Pero, por otra parte, Santo Tomás no cesa de afirmar que si bien las manifestaciones vitales se orientan por la forma viviente hacia un fin prefijado por ella, en cuanto idea inmanente, se realizan por la colaboración de propiedades elementales que el medio interior del viviente nos revela, con el concurso, por condición, activo y pasivo del medio exterior.

Para él en el organismo todo se realiza químicamente como si no hubiera alma, y todo se realiza vitalmente como si no hubiera química. La forma del lecho, dice, tomando un ejemplo de Aristóteles, no se debe a la sierra, sino al arte; y sin embargo, la sierra lo ejecutó. Del mismo modo, la asimilación, que es el todo del animal, es como ejecución el resultado de cualidades elementales, en particular del calor, pero no es menos atribuíble al alma (1). Éste es el arte inmanente que orienta las operaciones vitales; no es el mecánico de Platón, ni el espíritu puro de Descartes, unido al cuerpo no se sabe cómo, para operar en común con él un trabajo imposible de repartir.

Esta noción va a esclarecerse por su aplicación a las diversas fases de la vida animal y primeramente a la generación.

A. La generación animal
Nutrición y crecimiento

Aquellos que piensan que el alma organiza por sí misma su materia, que la asimila, que la repara y que mueve, lógicamente han de remontar este trabajo hasta el momento de la primera asimilación, de la primera moción, que es la generación misma. De aquí la idea de que el *semen* organizador, desde su unión con una materia, se halla dotado de

(1) In II *De Anima*, lecc. VIII, *in fine;* q. XIV, *De Verit.*, art. 5.

un alma, y que es esta alma la que fabrica el cuerpo. Ahora bien, nada más lejos del pensamiento tomista.

En el *semen* organizador (hoy día diríamos en el óvulo fecundado), no hay ningún alma, sino la *virtud* de un alma, es decir, un complejo de propiedades cuya fórmula ha suministrado el alma del engendrador; que representa la especie, que es "virtud de la especie", que trabaja por su cuenta y provocará así, de parte del alma inicial, el nacimiento de otra alma. Pero el alma del engendrado no llegará sino con *la última disposición,* pues en toda generación, *la forma viene al final de la alteración progresiva que le proporciona su propia materia. "En la generación, la forma no tiene otra causalidad sino a modo de fin." Es la* "virtud de la especie" la que trabaja en el *semen;* pero esta virtud se encarna en poderes elementales y no tiene por sí misma unidad. Por esto cada uno de los poderes en cuestión no trabaja más que en su propia obra, y careciendo su colección de principio inmanente de unidad, se dice, según la constante doctrina de las formas, que estas potencias, aun colectivamente tomadas, no ejecutan su obra, sino la obra de la sustancia de la que emanan y, en esta sustancia, la obra de la forma, que es *razón inteligible,* y por tanto principio de todas las finalidades que el ser persigue ([1]).

Por aquí se explican, según nuestro autor, las generaciones por fisiparidad. Porque, dice, el grado de organización de ciertos vivientes es bastante restringido para que ningún órgano sea indispensable a la vida del ser, o incapaz de ser regenerado por la vida dejada a otros órganos. Encontrándose la idea vital manifestada de modo completo o equivalentemente en cada una de sus partes divisibles, separar éstas no es matarla sino multiplicarla. El alma, que no es otra cosa que la *idea inmanente* de la vida, podrá pues pasar de la unidad a la multiplicidad, porque, desde el comienzo, en razón de las condiciones de su sostén, aquélla era múltiple en potencia. Sucede, salvadas las distancias, como

([1]) Q. III, *De Pot.*, art. 12.

en el continuo homogéneo, en el que la división multiplica numéricamente la forma, al encontrarse realizada en adelante *en muchos* la idea de naturaleza que ésta representa. En todas las cosas, la división, si no mata, multiplica [1].

Sea como fuere, por otra parte, de este caso, resulta que en el sistema tomista, la fabricación del cuerpo no es, a título de ejecución, la obra del alma. Ésta, acto del cuerpo organizado, no puede subsistir sino en él, y ella es en él el término de la generación, no su principio. En cuanto al alma del engendrador, responde del trabajo como el jefe responde de la batalla, cuyo plan ha suministrado; los soldados, es decir, aquí las cualidades de los elementos puestos en juego por la acción generadora, conservan el honor de las realizaciones y por ende la responsabilidad del detalle.

Y si esto es así de la generación propiamente dicha, también debe serlo de la nutrición y del crecimiento, que son una generación de cierto género; pues si el tejido vivo no ha sido engendrado directamente y en sí, es engendrado en el tejido preexistente que regenera o aumenta *(aggeneratur)* [2]. De hecho, Santo Tomás explica la nutrición y el crecimiento por una *virtud de la especie (virtus speciei convertens)*; pero esta virtud no es el alma sola; es la potencia asimiladora del compuesto, la que se resuelve, por análisis, de una parte en el alma, en cuanto ésta da la especie y determina por consecuencia la finalidad; pero de otra parte, en las potencias elementales que ejecutan, en cuanto dan lugar a alteraciones que desembocan en esta transubstanciación vital. Estas potencias, por sí solas, no proporcionarían más que el material de trabajo; el alma, por sí sola, solamente el plan; la síntesis *cuerpo animado*, *alma encarnada* asimila verdaderamente, es decir, somete a la especie, hace entrar bajo la idea vital los elementos que, para incorporarse, deberán perder, así como ya se ha dicho, su au-

(1) Q. III. *De Pot.*, art. 12 ad 5.
(2) In I, *De Gen. et corrupt.* lecc. XVII, n. 6.

tonomía ontológica como también su autonomía funcional.

Se podría decir, resumiendo: En la nutrición como en la generación el alma obra *por* las propiedades físicoquímicas; y éstas obran *según* el alma.

Inútil insistir, pues el caso es el mismo (1). Y la diferencia parece ser también sólo aparente cuando se trata no ya de generación, de formación, en una palabra, sino de moción.

B. Cómo el Alma Mueve el Cuerpo

Lo mismo que el alma, por sí misma, no fabrica, no repara el cuerpo, así tampoco el alma, por sí misma, no lo mueve. Santo Tomás dice siempre que el alma mueve el cuerpo por sus *potencias* y que éstas son orgánicas, es decir, que tienen por medio la organización, la que no es otra cosa que la síntesis elemental susodicha (2).

Esta teoría, por otra parte, surge netamente de su filosofía general. Si el alma es forma y si el cuerpo, respecto de ella, tiene razón de materia, es imposible que el alma, considerada sola, sea motor. La forma no tiene ninguna acción propia, a menos que sea subsistente; aun en este caso no obra en cuanto tal. La forma tiene por misión constituir, no obrar; descansa en su sujeto, aunque le constituye obrando (3), y cuando la acción se produce, ésta debe atribuirse al compuesto, no a la forma (4). Si, pues, se dice, como puede decirse, en efecto, que el alma mueve el cuerpo, hay que entender del alma encarnada, o lo que es lo mismo, del cuerpo animado, del cuerpo organizado, cuyo acto es el alma. Y esto equivale a decir: El alma es el principio por el cual el cuerpo organizado bajo su imperio se mueve él mismo (5). El poder motor que reside en el viviente es,

(1) Cf. *De Gen. et corrupt. loc. cit.;* q. XIV, *De Verit.*, art. 5.
(2) Q. III, *De Pot.*, art. 11, *post. med.*
(3) Q. II, *De Verit.*, art. 14, *post. med.*
(4) I pars, q. III, art. 8.
(5) II C. *Gentes*, c. LVII, n. 1-2; III *De Pot.*, art. 11, arg. 18-20, *cum resp.*

pues, como ejecutivo, "la disposición misma del móvil" ([1]), a saber la organización resultante de las relaciones combinadas de cualidades elementales.

En muchos pasajes de sus obras Santo Tomás asigna como razón de la diferencia existente entre vivientes y no vivientes, desde el punto de vista de la moción sobre sí mismos, que los no-vivientes tienen una organización muy simple para que una parte pueda mover a la otra. Es porque el principio de esta organización, es decir, la forma, no es motriz por sí misma; es motriz por el compuesto, al que comunica el acto y he aquí por qué los minerales tienen movimientos de conjunto, como en la gravedad, pero no la actividad interior del ser vivo ni sus cambios ([2]).

En la cuestión XXII *De Veritate*, art. 3, se encuentran tres clases o grados de formas relativos a la moción que pueden ejercer sobre una materia. Las formas separadas, llamadas ángeles, pueden ser motores propiamente dichos, porque, estando su ser constituído fuera y sobre la materia, pueden obrar sobre ella y sin ella: la acción, en efecto, sigue al ser *(operari sequitur esse)*. Las formas completamente materiales, como la de las sustancias inanimadas, no mueven de ninguna manera, al no tener autonomía entitativa, ni por consiguiente autonomía funcional, y al carecer, por otra parte, en razón de la simplicidad de su materia, de sucedáneo orgánico. Entre las dos, se encuentran las sustancias intermedias, en las que la forma no es motor por sí misma, puesto que por sí misma, en cuanto forma unida a la materia, no *existe*, pero la forma mueve aquí por las potencias del compuesto al que ella comunica su naturaleza, de la que es acto uno y múltiple, responsable por ende de los cambios y de los movimientos diversos que de ello resultan.

Se está sobre aviso por esta explicación, del sentido que habrá que otorgar a esta afirmación corrientemente oída, a saber, que las cualidades elementales son, en el trabajo vital,

([1]) *Loc. cit.*, ad 20.
([2]) Q. XXII, *De Verit.*, art. 3.

el *instrumento* del alma. No se ha de entender antropomórficamente como si el alma fuese el albañil y las cualidades elementales la llana. No existe aquí más que una sola causa, puesto que no hay más que un solo ser. La causa es el compuesto organizado y animado que se mueve él mismo. Solamente que, puesto que en él se revelan una multiplicidad de poderes, hay derecho a preguntarse cuál es el primero, y se responde: El alma es primera, el resto es dependiente; el alma es fuente de los efectos en cuanto que es principio de la naturaleza participada en común por los elementos asimilados; éstos a su vez explican los efectos en cuanto a sus condiciones próximas.

Hablando con propiedad esta cuestión tantas veces tocada y frecuentemente mal resuelta: Cómo el alma se una al cuerpo para moverle, no ha sido mal resuelta ni mal planteada, sino porque, en realidad, no se plantea. Aquellos que consideran el cuerpo y el alma como dos cosas, y que se dan cuenta de que estas dos cosas, suponiendo que sean tales, deben ser en gran manera diferentes, pueden preguntarse ansiosamente: ¿Cómo el alma puede unirse a un cuerpo y puede moverle? Pero una vez que se ha comprendido bien que el alma es forma del cuerpo y que "es la misma cosa, para el cuerpo, tener un alma, que para la materia de ese cuerpo estar en acto" (1), la cuestión no se vuelve a tratar como no se trata la unión de la cera con la figura que adopta (2). Y lo mismo sucede, proporcionalmente, con la moción. Pues si realmente existe unidad de alma y cuerpo, como de la potencia y del acto, no hay más que pensar cómo esta cosa: el alma, mueve a esta otra cosa: el cuerpo; sino cómo el cuerpo animado se mueve él mismo, según sus diversas partes, o cómo se solidarizan sus diversas funciones, y esta cuestión es del todo diferente.

No hay nada de extraño que en el seno de una sustancia

(1) In II *De Anima*, lec. I, in fine.

(2) *Ibid.* No hay que decir que se habla aquí del alma en tanto es forma del cuerpo, haciendo abstracción de su emergencia espiritual.

una, aunque virtualmente múltiple, toda modificación sobre un punto envuelva una modificación sobre los otros y esto sin ninguna nueva intervención, por el simple efecto de la ley interior que rige al ser, como por el efecto de una ley de la naturaleza el cuerpo pesado cae sin que haya necesidad de buscar de ese hecho una explicación mecánica.

La diferencia entre los dos casos consiste en que la ley de la caída de los cuerpos es simple, mientras que la ley de un viviente es múltiple como él mismo, de ahí la posibilidad de explicaciones psicológicas y fisiológicas por las cuales los fenómenos complejos observados en el ser vivo son referidos ya a fenómenos del mismo orden, pero más simples, ya a fenómenos del mundo inorgánico. Solamente que de la misma manera que las sustancias inorgánicas u orgánicas incorporadas al viviente llegan a ser *él* y pierden su autonomía entitativa: del mismo modo la ley que las regía cesa de ser su ley para colocarse bajo la ley más amplia de la *idea-alma.* Ésta es, pues, dueña de ella como de sí misma, y si su naturaleza da lugar a manifestaciones de orden aparte: como la sensación, la apetición, el pensamiento y la voluntad en el hombre, no hay que extrañarse de la resonancia de estas funciones sobre las interacciones orgánicas, ni, por consiguiente, sobre los movimientos que las traducen. La facultad del conocimiento modificada, el apetito modificado, el cuerpo y sus movimientos se modifican, lo mismo que tiene lugar el hecho recíproco [1]. Existe aquí una correlación interna, armonía preestablecida en el "axioma" inmanente llamado alma. No hay ninguna necesidad de recurrir a no sé qué moción de un alma demiurgo.

La acción del alma es inmanente al compuesto y no es propiamente hablando acción del alma, sino acción del compuesto sobre sí mismo *(actiones sunt suppositorum).*

Yo soy *uno,* podría yo decir, y tengo poder por mi alma sobre mi cuerpo porque yo soy mi cuerpo, del mismo modo que tengo poder por mi cuerpo sobre mi alma porque soy mi alma. Yo puedo por mí sobre mí, y esta reciprocidad de ac-

(1) Q. XXVI, *De Verit.*, art. 3, corp. et ad 11.

ción inmanente no es más que mi propia evolución como sustancia mixta; no existe aquí nada de *fuera*, luego no hay ninguna necesidad de buscar puerta por donde la acción del alma pudiese entrar en el cuerpo, o la del cuerpo en el alma. Si se dice que nuestra alma nos mueve, es porque es ella el principio de la acción que tenemos sobre nosotros mismos (1).

Por aquí se resolverá una dificultad que se ha creído insalvable y que en la hipótesis tomista es nula.

¿Cómo, se pregunta, la moción del alma sobre el cuerpo y en particular la acción del libre albedrío se concilia con el principio de la conservación de la energía? Para que el alma mueva el cuerpo, aunque no sea más que para imprimir una dirección nueva a sus energías, es necesario que añada energía: un *componente*, por lo menos, es necesario. Pero ¿qué significa esta pregunta, cuando se ha establecido que el compuesto vivo es *uno*, que el alma le da su ley y que de este modo todas las energías que manifiesta el cuerpo le pertenecen? El alma en cuanto distinta del cuerpo no es origen de fuerza; mas qué necesidad tiene de ello, puesto que de hecho no es distinta *(non est quid diversum secundum esse)* (2). Puede admitirse que el alma sea independiente del cuerpo en algo, por ejemplo el caso del alma intelectual, pero de ninguna manera que el cuerpo sea independiente del alma: el alma lo posee de lleno tanto a él como a sus poderes, puesto que ella le comunica su ser, lo define y lo orienta hacia sus fines propios.

Se obra según lo que se es: si el cuerpo es por el alma, como por su *acto* ¿cómo la acción del cuerpo no sería según el alma? Si el alma modifica sus fines por el conocimiento (3) ¿cómo la orientación de los poderes del cuerpo, cuyo cometido es realizar esos fines, no se modificará *por esto mismo?* No hay necesidad de componente sino respecto de un sistema autónomo, cuya ley no se deja vencer. Pero la ley del cuerpo es el alma. Modificad el alma y

(1) Cf. in II, *De Anima*, lect. VII, *in fine.*
(2) II *C. Gentes*, c. LVII, n. 1.
(3) Cf. *infra*, l. VI, c. I, *init.* et c. III, A.

modificaréis el código vital y por esto sólo, sin introducir ninguna fuerza nueva, el camino que toman los fenómenos de la vida se cambiará.

Por consiguiente ya no hay problema sobre creación de fuerza; no se da más que transformación. El cuerpo animado se mueve él mismo, y se mueve en condiciones atribuídas a todo móvil, siendo movido primeramente (1ª *vía*). Lo de fuera le presiona, lo envuelve, influye sobre él, de mil maneras. Por ejemplo, los órganos de los sentidos son movidos por el medio y en el ser vivo esta moción se transforma en movimientos de otras especies (1). Desde el punto de vista mecánico, el cuerpo organizado no es más que una concentración de fuerzas; el alma no *crea* nada, y para su trabajo una creación de este género no es en modo alguno necesaria.

En resumen, en esta teoría, se considera al alma como un arte interno, como una idea activa, pero no activa por sí misma, al modo como la idea del relojero, suponiendo que fuese inmanente al reloj, no obraría por sí misma: obraría por las propiedades físicas y mecánicas de las ruedas, de los pesos, de los resortes y del volante. Así el alma obra por las propiedades del compuesto orgánico, pero la finalidad se suministra por ella; la moción eficiente viene también de ella en cuanto principio de obrar correspondiente al ser (2). Es pues ella, en el ser vivo, la base de todo, explicación de todo y en cierta manera quien hace todo.

Se ha de confesar que tal doctrina es extrañamente comprensiva y profunda. Sobrevive a las dificultades metafísicas acumuladas por el materialismo y a las dificultades físicas creadas por el platonismo o el cartesianismo. Claudio Bernard decía que en filosofía natural la clasificación de doctrinas en materialismo y espiritualismo ha envejecido. Es verdad y ¿la síntesis de aquello que hay de sano en las dos formas antagónicas no la suministrarán las amplias y penetrantes concepciones cuyo esquema hemos trazado?

(1) Q. III, *De pot...*., art. 11, arg. 19, *cum resp.*
(2) In II *Phys.*, lecc. VII, *in fine.*

CAPÍTULO SEGUNDO

LA IDEA GENERAL DEL CONOCIMIENTO

Cuando lanzamos una mirada sobre el conjunto de seres animados percibimos que se reparten en cuatro grupos: Los que se alimentan solamente; los que se alimentan y sienten; los que se alimentan, sienten y se mueven según el lugar; y en fin aquellos en que el pensamiento se manifiesta.

Sobre la nutrición no tenemos nada más que decir en esta exposición sumaria, y menos aún de la locomoción. Quedan la sensación y la intelección. Pero puesto que una y otra se unen en la común noción del *conocimiento*, es ésta la que hay primeramente que esclarecer.

La idea más general del conocimiento consiste en la extensión de un ser más allá de sí mismo a fin de participar en la naturaleza de otro y de vivirla. "Los inteligentes se distinguen de los no-inteligentes en que éstos no tienen más que su propia forma; pero el inteligente es capaz de participar de la forma de otra cosa extraña; de aquí se sigue que la naturaleza del no-inteligente es más limitada, más restringida; la naturaleza de los inteligentes, por el contrario, es más amplia, más extendida. Por esto Aristóteles ha dicho que el alma es en cierta manera todas las cosas [1]." Desde el comienzo Santo Tomás coloca el problema del conocimiento sobre su verdadero terreno que es el del *ser*. Miles de equívocos se introducen en las discusiones relativas a este problema del hecho del antropomorfismo sencillo que no ve aquí nada más que un *aparecer*, como si el aparecer, aunque se sitúe el objeto dentro o fuera, significase algo sin el ser. Juzgar así es prejuzgar lo que tenemos entre manos. El objeto *presente* y como expuesto, dentro o fuera, delante

(1) I pars, q. XIV, art. 1.

de la facultad de conocer, no explica nada ([1]); es necesario una *entrada*, es decir, en este caso, una síntesis de naturalezas, como los Antiguos "*quasi a longe divinantes*" lo habían comprendido desde Empédocles ([2]). El conocer es un modo de ser. Es necesario que el conocedor se encuentre primeramente amasable en esta forma; después que sea amasado. ¿Por quién? Evidentemente por su objeto y por ende según él, y, en este caso, a su semejanza. "El alma es como transformada en la cosa y por comunicación de la forma, según la cual obra todo el que obra ([3])." Hay ya en esta frase toda una teoría del conocimiento.

Sabemos que el ser es dinamogénico, que el bien es "difusivo de sí", que la forma, el acto, de donde el ser saca su positividad inteligible, tiende a comunicarse, lo mismo que la *potencia* tiende a recibir, y que así la unidad en lo mejor tiende a establecerse, en razón de la fraternidad universal nacida de este origen común: la participación del Acto Puro. Ésta es la fórmula más general de la actividad recíproca de los seres. Pero a la invasión del acto, las condiciones de la materia imponen exigencias. El acto se comunica *ad modum recipientis*. De ahí las leyes diversas que regulan la asimilación del paciente al agente en todos los órdenes. Ahora bien, se dan casos en que el paciente está respecto del acto que se trata de comunicar en la misma proporción que el mismo agente; entonces no hace falta decir que el acto será recibido en el primero tal cual subsistía en el segundo; hemos dicho tal cual, ya específicamente, como en las acciones *unívocas*, ya a lo menos genéricamente, como en las otras acciones naturales ([4]).

La materia proporciona el género: luego en este último caso la forma será recibida materialmente; la forma se encontrará ligada a una materia de la cual será acto incomu-

([1]) Q. VIII, *De Verit.*, art. 6.
([2]) In I, *De Anima*, lecc. IV, init.; lecc. XII, init.
([3]) *De Natura Verbi intellectus;* I pars, q. LXXXV, art. 2. *Et ideo dicendum...*
([4]) Cf. *supra*, l. IV, c. I, A, c.

nicable, como lo era con relación a su sujeto propio, al ser la materia principio de individuación ([1]). Y en todo esto nada responde a las demandas del conocimiento. Ésta, en efecto, de cualquier forma que se la conciba, debe prestarse a esta condición: que un ser, sin cesar de ser el mismo, sin embargo, llegue a ser *otros*. Ahora bien, si recibiese en sí el ser de otro con naturaleza propia, perdería la suya, y si fuese un ser material, cambiaría de especie; si fuese un ser espiritual, cambiaría también de género. Para que haya conocimiento y no cambio sustancial es necesario con necesidad ineludible suponer que hay, para el acto de lo conocido, dos maneras de comunicarse y, correlativamente de parte del paciente, dos maneras de recibir el acto.

De aquí el recurso impuesto a una distinción capital ya enunciada, la que clasifica en dos órdenes el *actus imperfecti*, acto que constituye al sujeto en su naturaleza propia, y el *actus perfecti*, que enriquece al sujeto constituído, por agregación de un segundo grado de acto. El acto de conocimiento es *actus perfecti*, y es evidente que el exponente añadido al radical de las naturalezas inteligentes constituye un orden nuevo, análogo a los que crea en la cantidad una dimensión también nueva. La superficie es superior a la línea y el cuerpo sólido a la superficie, aunque procedan uno del otro: así el ser de conocimiento *(esse intentionale)* es transcendental al ser de naturaleza *(esse naturale)*, aunque en él se injerta ([2]). Llegamos a un misterio: pero no podremos huir de él, a no ser que rechacemos los postulados del problema y mutilemos al hombre.

Por otra parte, este misterio, puede encontrar alguna luz, si lo comparamos con otro. Puesto que el conocer es un modo del ser, su nacimiento en nosotros debe concebirse a la manera de un *fieri*, y el análisis del *fieri* debe serle proporcionalmente aplicable. La potencia y el acto, la materia y la forma volverán a encontrarse aquí otra vez. El que no conocía y ya conoce pasa por tanto de la potencia al acto,

([1]) Cf. *supra*, t. I, l. cap. III, C.
([2]) Cf. II, *De Anima*, lecc. XXIV; Cf. *supra*, t. I. l. II, cap. III, K.

y una potencia de conocer que pasa al acto del conocimiento es algo análogo a una materia que recibe una forma. Del mismo modo que la materia primera es una pura potencia, definida únicamente como tal y sin acto alguno, a fin de que sea apta para recibirlos a todos: así, antes del conocer, la potencia inteligente es, como tal, *tabula rasa*, y definida únicamente en tanto es potencia.

La diferencia es que esta potencia tiene un sujeto, en vez de ser primer sujeto, es *potencia perfecti ad optimum*, siendo el *optimum* aquí una extensión del ser, realizada por participación de las formas primeramente extrañas. En cuanto al principio determinador es, en el caso del *fieri*, la forma sustancial o accidental; aquí será la forma de segundo grado llamada *especie*.

Toda la dificultad estriba pues, en este sistema, en acercar, sin confundirlas, la realidad exterior, que debe entrar en nosotros y ser nosotros sin salir de sí misma, y la representación interior, que debe permanecer en nosotros y ser nosotros, al mismo tiempo que nos transporte afuera. En otros términos, el principio del conocimiento debe ser a la vez sujeto y objeto, debe sintetizar el yo y el no-yo, hacer un solo todo del universo y del hombre que lo contempla o soporta sus *pasiones*, sin que, por otra parte, la síntesis obtenida desemboque en una especie de compuesto que no sería ni el conocedor ni lo conocido, así como sabemos acaece por la unión de la materia y la forma en la generación corporal. La materia es *nullius;* el intelecto o los sentidos son potencias de un ser definido y constituído: éste es el que debe beneficiarse con la síntesis. El intelecto y los sentidos deberán llegar a ser el objeto, y de ese modo el sujeto será conocedor sin estar obligado a devenir el objeto. Absorberá y no será absorbido; asimilará al mundo en vez de ir a perderse en él, haciendo abandono de sí mismo.

He aquí un pasaje de Fichte que proporciona un sentimiento vivísimo de esta condición, y que puede servir para esclarecer la tesis tomista. "¿Cómo una ciencia de las cosas puede ser posible, desde el momento que la cosa se ignora

a sí misma? ¿Cómo yo que de ninguna manera soy esa cosa, que no soy una modificación de ella, puesto que las modificaciones de la cosa no pueden aparecer más que en el círculo mismo de la existencia de la cosa, y no en el círculo de mi propia existencia: cómo, repito, puedo tener conciencia de la misma? ¿Por qué medios llega ella a mí? ¿Dónde se halla el lazo entre yo, sujeto que sabe, lo que yo sé, y la cosa misma? Cuando soy yo mismo lo que sé, no hay dificultad. Yo me conozco, simplemente porque soy un ser inteligible. Sé lo que soy porque lo soy... No tengo ninguna necesidad de un vínculo extraño entre el sujeto y el objeto: mi propia naturaleza es ese vínculo; soy yo al mismo tiempo sujeto y objeto. Ahora bien, esta subjetividad objetiva, esta objetividad subjetiva, esta identidad del objeto de la ciencia con aquél que posee la ciencia, esto es precisamente lo que entiendo significar por esta expresión: *Yo* ([1])."

La doctrina tomista parte del mismo punto de vista que Fichte, en cuanto que reconoce la necesidad de referir el conocer al ser. No se conoce más que lo que se es: Santo Tomás acepta plenamente este axioma. Se tratará ahora de saber si no habrá varias maneras de *ser* alguna cosa. Ahora bien, el hecho del conocimiento nos revela precisamente una multiplicidad en las manifestaciones del fondo del ser. El fondo del ser es *idea*, y la idea puede realizarse no solamente en una materia, sino también, en ciertas condiciones, en un sujeto constituído, y precisamente la condición fundamental de esta realización en el segundo grado será la inmaterialidad tan grande como sea posible del sujeto de que se trata. Porque es la materia la que reduce la forma, la que la *termina*, quien la individualiza, y puesto que el conocimiento consiste en una extensión comprensiva que hace sobrepasar al individuo lo que Fichte llama su "círculo de existencia", es necesario por lo tanto que el poder-límite de la materia se descarte ([2]). Con esta condición los "círculos de

([1]) *Destination de l'homme*, trad. Barchou de Penhoen, p. 160.
([2]) I pars, q. XIV, art. 1.

existencia" podrán llegar a coincidir en un término común, a saber, la *idea* participada: aquí bajo forma *natural* para constituir un ser, allá bajo forma *intencional* para volverlo a crear, volverlo a amasar a imagen de otro.

¿Por qué medios la cosa llega a mí? preguntaba Fichte. He aquí la respuesta tomista: Por la forma ideal cuya encarnación es ella, y de la cual, bajo su influencia, yo llegaré a ser el sujeto. La materia de la cosa se halla en acto de idea y esto es lo que la ha hecho ser lo que es: ahora bien, la cosa que yo soy y que está también en acto de idea para ser, está además en poder de idea para conocer, es decir para ser otra sin cesar de ser la misma, participando de la idealidad encarnada en otro.

El idealismo realista de Santo Tomás se descubre aquí plenamente y se ve cómo, en su pensamiento, se realiza sin paradoja la *objetividad subjetiva* y la *subjetividad objetiva* de Fichte. Nosotros somos sujeto *naturalmente* y objeto *intencionalmente*, es decir, sujeto en el primer grado de realización de la idea-ser, objeto en el segundo grado de esta realización, gracias a la cual nos extendemos más allá de nosotros mismos *(in-tendere*, de donde viene *intentio* e *intentionalis)* para participar del ser de otros; del ser, decimos, no en tanto son sujetos, lo que sería confundirnos con ellos, sino en tanto son idea, y en cuanto que todo ser en poder de idea puede pues recibirlos bajo ese aspecto y vivirlos (1). Santo Tomás manifiesta sin cesar que existe algo en los seres por lo cual nos son cognoscibles, a saber una fraternidad entre ellos y nosotros en tanto nosotros somos inteligentes. Deduce audazmente con Aristóteles (2) que teniendo todo relación *naturalmente* con el conocimiento, hablando universalmente, si no hubiese *sujeto*, tampoco habría *objeto*. Estos dos términos se envuelven, al expresar dos fases de una misma realidad transcendente. La cognoscibilidad de todas las cosas les viene por proceder del conocedor supremo y por ser su pensamiento colocado

(1) I pars, q. LXXXIV, art. 1.
(2) In IV, *Phys.*, lecc. XXIII.

en las cosas *(scientia Dei est causa rerum)* ([1]). Existen por la *forma*, es decir por una idea que están encargadas de manifestar. Ahora bien, de esta condición de ser nacidas de un pensamiento y formadas no solamente *por él*, sino *de él*, se sigue su cognoscibilidad para nosotros, en cuanto que, por un contacto inexpresable, por una síntesis de esas *ideas-seres*, el sujeto llegará a conocer el objeto llegando a ser sujeto y objeto todo junto.

Lo que Santo Tomás rechaza es la necesidad pretendida de que el conocedor sea en *naturaleza propia* aquello que deba conocer. La potencia y el acto le exoneran de esta suposición que ha lanzado a Fichte en la paradoja del *yo absoluto*. La conserva sin embargo para un caso, a saber, aquel en que el conocedor, al ser forma pura, pertenece al orden ideal por sí mismo, y puede por lo tanto conocerse inmediatamente. Un ser de tal naturaleza puede decir en efecto: "Yo sé lo que soy, porque yo soy." Éste es el caso de las inteligencias separadas ([2]), es a *fortiori* el caso de Dios ([3]). Pero fuera de este caso, que no ofrece discusión por nuestra parte, es necesario mantener la distinción fundamental de *sujetos* y *objetos*, lo que no impide de ningún modo el sintetizarlos bajo cierto aspecto, a saber, respecto al acto segundo por el cual el conocedor, permaneciendo en sí, participa de la idea encarnada en el otro. En este sentido Santo Tomás dice siempre con Aristóteles: En el hecho del conocimiento, el sujeto en acto y el objeto en acto son idénticos. Averroes había insistido sobre esto diciendo que eran más *uno* que la materia y la forma en la sustancia ([4]). Santo Tomás lo aplaude; pues la materia no es la forma; aquélla constituye con ésta un tercer ser, mientras que la potencia cognoscitiva, como tal, deviene realmente la cosa, en cuanto ésta es cognoscible, es decir que la idea de realización que está encarnada aquí, es participada

(1) Cf. *supra*, t. I, l. II, c. III, K. b.
(2) I pars, q. LVI, art. 1.
(3) Cf. *supra*, t. I, l. II, c. III, K.
(4) In III, *De Anima*, com. V.

allí. Y como el ser es ante todo idea, forma, acto, razón, se da aquí unidad en el ser, en su más elevada acepción (ἐνέργεια, εἶδος), hecha reserva únicamente de la *manera de ser* (τὸ εἶναι) que depende de las condiciones materiales.

A causa de esto, en Dios, en el que las condiciones materiales no se dan, en el que la esencia y su acto de ser son idénticos, la unidad del sujeto y del objeto será perfecta. Dios será subjetivamente su objeto total, como será objetivamente su ser total (1).

¿Se puede oponer a estas concepciones alguna dificultad insalvable? ¿Qué es lo que puede impedir que una *idea real* devenga la determinación específica de una potencia perteneciente a un ser ya constituído, así como llega a ser la determinación de una materia? El ser de que se trata será materia bajo este aspecto, eso es todo. ¿No son materia y forma dos términos relativos, al mismo tiempo que designan los dos extremos de las relaciones, la potencia pura y el acto puro? Para que la determinación de que hablamos sea posible, basta que la constitución primera del ser considerado no le tapie en sí, agotando su poder de idea: ya sea que se lo encuentre individualizado en extremo por la dominación de la materia, ya sea, por el contrario, que envuelva toda idea y no puede nada recibir. Este último caso es el de Dios, de quien se ha podido decir en un sentido superior, expresado ya, según nuestra opinión, por Aristóteles: Él no conoce más que a sí (2). En cuanto a la otra hipótesis nos ayudará a comprender cómo los seres inorgánicos, al no poseer más que un mínimum de acto, un mínimum de inteligibilidad propia, no llegan a procurarse el lujo ontológico de una participación en la inteligibilidad ambiente. La palabra del Evangelio se aplica aquí: *Omni habenti dabitur; ei autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo* (3).

Por donde se ve cómo se convierte en alabanza el repro-

(1) I pars, q. XIV, art. 5.
(2) Cf. *supra. ibid.*, c. III, K. a.
(3) C. *supra*, *ibid.*, c. III. K.

che de algunos a una concepción que –se pretende– desconoce la autonomía de la conciencia, al identificarla con el mundo exterior (1). ¿Acaso es desconocer la conciencia el mezclarla con su medio y colocarla en síntesis con la naturaleza? Nosotros somos también naturaleza; por nuestro ser sensible, de donde todo conocimiento nos llega, pertenecemos a este océano que, bajo el viento de acciones vitales, alza sus olas y enciende la sensación con penacho luminoso. Las *formas* naturales pues se encuentran en sí y en nosotros. Su existencia es doble: fuera, en la materia; en nosotros, que nos hacemos materia para recibirlas; lo cual nada tiene de tal manera insólito. Es en todo caso una necesidad que impone el análisis. La crítica dirigida por Aristóteles a Platón, a saber que con las *Ideas* creaba un doble inútil de la naturaleza, no tiene aquí lugar; pues el ser *intencional* no dobla el ser *natural* sin razón y, por otra parte, desde el punto de vista en que nos hallamos al presente el uno es tan "natural" como el otro. Toda cosa se crea dos veces, dice San Agustín: una vez en ella misma y otra vez en las inteligencias. Sin caer en las *ideas innatas* hay que reconocer lo bien que está puesta esta observación; lo que la misma contiene de platonismo nos parece rigurosamente impuesto por los postulados del problema del conocimiento. Esto es lo que ha pensado el más temible enemigo de las Ideas, cuando ha dicho que el alma puede llegar a ser todas las cosas. Aristóteles no puede escaparse de Platón y aquellos que quieren escapar de uno y de otro se extravían lejos de la experiencia.

Lo que prueba por otra parte de una manera bastante mordaz cuán vano es este reproche de confundir la conciencia y la naturaleza, es que deja lugar al reproche contrario. Algunos han visto en la tesis de la identidad formal de lo conocido y del conocedor no la confusión susodicha, sino un emparedamiento de la conciencia, y el medio seguro de crear entre ella y la naturaleza un abismo infranqueable.

(1) Renouvier, *Hist. et solut. des probl. métaphys.*, p. 75.

Estas críticas contradictorias prueban mejor que toda alabanza con cuánta justeza se ha alcanzado en este problema la verdad en su justo medio.

¿Cómo, por otra parte, se ha de aceptar más el reproche de emparedamiento que el otro? Decir que el conocedor y lo conocido como tales son idénticos es decir precisamente que la forma por la cual yo conozco no es solamente forma del conocedor, sin forma de lo conocido; que es cosa de la naturaleza y que crea el lazo que se le reprocha quiebra. Aun más, no solamente cuando obra; en su misma constitución, se halla el alma de cierta manera, en esta teoría, mezclada con *el universo. Pues el conocer es el* acto cuya potencia es el conocedor. Si, pues, la potencia y el acto se corresponden; si, por otra parte, conocer es devenir otro participando del mismo acto, de la misma idea de la naturaleza, es que el alma es en cierta manera todo lo que debe o puede conocer. Así como decimos: La materia contiene en potencia todas las formas que la generación de ella extrae, así también podemos decir: El alma contiene en potencia las naturalezas que sus *concepciones* intelectuales sucesivas le harán reconocer. Lo que el alma *llegará* a ser, es necesario que lo *sea* en potencia, y el que la conociese a fondo podría ver allí como en molde la universalidad de las cosas. "El alma no difiere de las cosas y éstas no difieren de aquélla sino porque el todo se halla en ella en potencia (1)."

Santo Tomás proporciona aquí una inesperada satisfacción al panteísmo idealista, según el cual la naturaleza toma, en el conocedor, conciencia de sí misma; y sugiere nuestro autor, sin ningún sacrificio doctrinal, una grandiosa idea de la unidad relativa del todo, bajo los auspicios de la absoluta unidad divina.

Lo que es muy importante y se ha de subrayar es que la teoría del conocimiento cuyas grandes líneas acabamos de dibujar no se halla, con la ontología tomista, en relación de

(1) I pars, q. XIV, art. 2.

consecuencia a principio: por el contrario ella es principio. El procedimiento sintético de Santo Tomás podría ilusionarnos: constantemente parece deducir; pero mirándolo bien de cerca se ve que su sistema, cerrado en apariencia —como un anillo partido— tiene sin embargo una entrada: ésa es su tesis sobre el conocimiento.

En el fondo, esto cae de su peso. Preguntarse qué es el ser, es preguntarse ¿Qué es esto que aparece ante nosotros? Y cómo responder sin haber dicho primeramente lo que es *aparecer*, lo que la *apariencia* confiere o no a lo real, de tal manera que se diga: Esto es el residuo objetivo; esto es el ser en sí y he aquí lo que el sujeto le añade.

Fué Platón quien sintió más vivamente en la antigüedad, esta dependencia absoluta del problema ontológico respecto del problema del conocimiento [1]. Desvío el camino, pero la ruta era buena. Santo Tomás la vuelve a encontrar, teniendo por guía a Aristóteles. Advierte sin cesar que la realidad, materia o espíritu, no podría ser definida con términos que prescindan del conocimiento, so pena de convertir a éste en ininteligible. Nosotros conocemos: luego lo real es *cognoscible:* luego participa de la naturaleza del conocedor como tal; de otro modo le sería extraño y no podría comunicarse con él en el acto común que constituye el conocer. El alimento no puede ser extraño para aquel que se nutre: es necesario que una comunidad de naturaleza les junte. Lo *otro* se basa sobre lo *mismo*, como el movimiento sobre lo inmóvil y lo múltiple sobre lo uno. Lo que hace la inteligibilidad, debe ser, en el fondo, lo que hace la inteligencia; lo que hace que lo sensible sea tal, debe ser lo que hace al sentido capaz de beber en él. El análisis, partiendo de aquí, llegará a esta afirmación: Nada nos es dado sino en su *idea*, tomando esta palabra en su sentido más amplio *(species)*. Ahora bien, el sentimiento universal nos obliga a decir, y todo el contenido de la vida lo afirma: Nosotros conocemos las *cosas*. Qué medio de salir de aquí, sino decir: La *cosa* misma es idea y, por la idea, el intelecto

(1) Cf. I pars, q. LXXXIV, art. 1.

o los sentidos podrán, pues, llegar a ser cosa. Se podrá decir: *Intellectus fit omnia*, porque antes pudo decirse: *Ex intelligibili in actu et intellectu in actu fit unum;* y esto será verdad, porque es verdad que en potencia por lo menos, *intelligibile et intelectus* SUNT *unum.*

Aquí tenemos el idealismo platónico, corregido del modo como se ha visto ya, y así como se verá más tarde; pero persistiendo en la afirmación tan admirablemente expresada en el comentario sobre el libro de las Causas: "Cada cosa es conocida por aquello mismo que la pone en acto, y de este modo la actualidad misma de la causa viene a ser como su luminaria [1]."

Se puede ahora juzgar sobre lo que deberá pensar Santo Tomás, ya del objetivismo materialista, ya del idealismo subjetivista en todos sus matices. Los combate en cuanto exclusivos, pero los absorbe en su síntesis. Del todo insensato le parece querer, con el materialismo, construir el sujeto con el objeto, la conciencia con la *cosa.* También absurdo le parece absorber el objeto en el sujeto a tal punto que todo sea conciencia o estado de conciencia. Por otra parte, habiendo visto que el sujeto y el objeto no pueden ser extraños por naturaleza, introdujo en el ser, que les es común, algo que pudiese hacer que el sujeto llegase a ser objeto y éste sujeto sin que ni el uno ni el otro abdiquen de lo suyo. Su posición es, pues, media, y, desde el punto central donde se sitúa, puede juzgar a sus adversarios.

A. Materialismo e Idealismo

El materialismo estaba representado para Santo Tomás por los antiguos *naturalistas:* Empédocles, Heráclito, Diógenes de Apolonia, Hipias, Critias y sobre todo Demócrito. Su punto de partida era que lo semejante es conocido por lo semejante, en lo que verdaderamente no se equivocaban, como se ha visto; pero eran como los hombres a los que la verdad les persigue solamente en sueños y en éstos

(1) In lib. *De Causis,* I, 6.

la disfrazan (1). Porque el objeto y el sujeto deben tener algo de común, ellos inmediatamente deducían que debían tener una composición idéntica. El mismo Platón razonaba de esta manera, solamente que habiendo reconocido primeramente lo ideal del sujeto, idealizó al objeto, lo real, para no desidealizar al alma. Los físicos, por el contrario, partiendo del objeto material y entendiéndole en el sentido más empírico, formaban con él el sujeto, de suerte que la idealidad del conocimiento quedaba sin explicación alguna, aunque impuesta por la experiencia más inmediata del yo (2).

No es sostenible esta opinión. El alma no puede ser un compuesto corporal; no es ni una armonía de propiedades materiales como querían Simias, Empédocles y Dinarco (3); ni una complejidad de órganos al pensar de Galieno (4); ni con mayor razón un fuego, un hálito, un vapor, como "la imaginación grosera" de un Demócrito, de un Diógenes o de un Heráclito lo pudo creer. El alma es un acto inteligible, una idea real, bajo el gobierno de la cual las propiedades materiales se organizan; pero que por esto mismo las sobrepasa. La nutrición lo prueba; con mayor razón la sensación y la intelección (5).

Lo que ha engañado a estos filósofos es el papel evidente y capital que juegan en el conocimiento las propiedades corporales. Viendo que se podía decir: A tal cuerpo, tal alma; a tal complexión, tal inteligencia; a tales humores, tales pasiones, no supieron comprender que una es la relación que guardan las funciones del conocimiento con las propiedades corporales y muy otra la que tienen con el alma. Ésta es el lazo de las otras y no puede convertirlas en inútiles. Las propiedades corporales tienen respecto del alma razón de disposiciones materiales; el alma misma es la forma, el acto, la idea real que rige al compuesto. Sin esas pro-

(1) In I, *De Anima*, lecc. IV, *init.*
(2) *Ibid, circ. med.;* I pars, q. LXXXIV, art. 1-2.
(3) Cf. II, C. *Gentes*, c. LXIV; I De Anima, lecc. IX.
(4) *Ibid*, c. LXIII.
(5) Q. un. *De Anima*, art. 1.

piedades el alma no podría hacer nada, pero sin alma las propiedades no pueden llegar al conocimiento, teniendo en cuenta que éste las sobrepasa, es de un orden aparte, y hay que asignarle un principio de su orden (1). Si el alma inteligente fuese una armonía de propiedades, como habría que suponer a esta armonía una causa propia, haría falta un alma del alma (2). Se ha de decir pues desde el comienzo que el alma no es la armonía misma, sino su principio, por consiguiente es anterior lógicamente a los elementos de la armonía, a fin de contenerlos, y por ende les es superior (3). Por otra parte, si se comprende que la belleza sea una armonía de partes, la salud una armonía de los nervios, de los huesos, etc., ¿la sensación o la inteligencia como tales de qué *serían armonía? Existe aquí una realidad aparte, cuya propia* razón *(propria ratio)* no se halla en el organismo (4). Todo lo más se puede decir, si se trata de la sensación, que la propia razón de ella está en el cuerpo vivo, pero en tanto es viviente por el alma.

Pero ¿no teniendo consistencia el materialismo hemos de caer en el idealismo? La doctrina del *Cogito* ha orientado el pensamiento moderno hacia un método que hace de los fenómenos de la conciencia el primero o el único objeto de la investigación filosófica, no pudiendo lo demás —si es que queda algo— ser concebido o dado sino por o a través de este primer objeto. Esta actitud favorece infinitamente, si no las encierra, las conclusiones idealistas. Ahora bien la actitud tomista es todo lo contrario. El punto de partida es aquí la intuición objetiva. El conocer es objeto antes de ser sujeto; el *primum cognitum*, no es el conocedor como tal, sino el ser. Para la potencia pura que somos desde el punto de vista del conocer, conocer en acto es devenir otro, y como no somos para nosotros sino por el conocimiento, no somos para nosotros sino por otro. La invasión del

(1) *C. Gentes, loc. cit.*, et c. LXI; In I, *De Anima*, lec. IX.
(2) *Loc. cit., circ. med.*
(3) In I, *De Anima*, lecc. XII. *Octavam rationem.*
(4) II *C. Gentes*, c. LXIV.

mundo es la que nos despierta. El hombre no se conoce sino en el acto de llegar a ser otro: *cognoscens in actu est cognitum in actu*, de suerte que el orden verdadero del conocer es éste: Primeramente el objeto, en segundo lugar el acto, en tercer término la potencia de donde procede el acto, cuarto y último el sujeto (1). Se ve cuanto se aleja este punto de vista de las miras del subjetivismo. La unión sinérgica del conociente y de lo conocido hace que el alma tenga conciencia de uno y de otro en su acto; pero de lo conocido directamente, de sí misma indirectamente, en cuanto potencia del acto obtenido por el conocimiento. La realidad del objeto es, pues, aquí dada antes que el yo: ¿cómo después desconocerla? El hecho primero debe permanecer en su primacía (2). Más cierto es que nosotros conocemos cosas, que no conocemos por una operación inmanente.

Luego mejor será negar la inmanencia del pensamiento o de la sensación, como intenta el materialismo empírico, que negar su objetividad en el sentido más general de este término. Con agrado Santo Tomás diría a los subjetivistas lo que decía Cicerón a los Epicúreos: *Cum perspicuis dubia debeatis illustrare, dubiis perspicua conamini tollere* (3). Hacer depender el mundo exterior del análisis del yo ¿no será como ir a buscar la luz del día en las cuevas?

En más de una ocasión Santo Tomás se propone esta cuestión: ¿Qué es lo verdaderamente conocido? ¿Es la representación? ¿Es la cosa? ¿Es la imagen inteligible o sensible? ¿Es el objeto? En estos términos se proponía en su tiempo el problema del subjetivismo. "Algunos han pretendido, dice, que las potencias cognoscitivas, en nosotros, no conocen más que sus propias *pasiones*, a saber, que el sentido no siente otra cosa que la alteración de su órgano y que la

(1) Q. X. *De Verit.*, art. VIII; art. IX; I pars, q. LXXXVII, art. 3; art. 1, ad 3; In II, *De Anima*, lecc. II, int; III, lecc. IX, med. *In Boet. de Trinit.*, art. 3; *De Principio individuationis, init.*

(2) In IV *Metaphys.*, lecc. XIV, *in fine.*

(3) *De Finibus*, IV, 24.

inteligencia no percibe más que la imagen inteligible despertada en ella. Pero esta opinión aparece manifiestamente falsa (1)." Se seguiría que las ciencias no serían relativas a las cosas, sino a los estados del yo, de la misma manera que los platónicos decían: Nuestra ciencia es relativa a las Ideas; solamente que en la hipótesis platónica las Ideas estaban *en sí mismas* y eran como un doble inmóvil de las cosas; aquí están en nosotros y toda la ciencia humana se reduciría de este modo a la psicología. De hecho esta consecuencia ha sido aceptada por algunos pensadores; y advirtiendo con razón que toda reflexión consiste en darse un objeto interior, en pensar su pensamiento como una *cosa,* han confesado que su doctrina general del conocimiento debe alcanzar hasta allí y que por tanto se debía decir: No hay más ciencia que la psicología *real,* es decir "*conciencial*", es decir irreflexiva, y que se reduce a la corriente no juzgada del alma. Para huir de esta consecuencia paradójica hay que conceder que el conocimiento puede tener un *supuesto* fuera de sí mismo, y entonces, ¿en nombre de qué prejuicio asegurar que este supuesto es creación del espíritu más que de otra cosa? Una vez en lo *otro:* se ha pasado el puente que se decía infranqueable, se han destrozado sus propias objeciones. Para evitar el misterio se ha avanzado hacia un absurdo que no suprime aquél.

"En segundo lugar, la posición adoptada recogería el error de esos Antiguos que decían: Todo lo que aparece es verdadero, aun lo contradictorio. Si, en efecto, la potencia cognoscitiva no conoce más que sus propios estados, tampoco podrá juzgar más que sobre esto mismo, y no podrá juzgar más que según sea por ellos afectada. Todo juicio establecido por ella sobre este único objeto lo logrará según lo que ese objeto es, y de este modo todo juicio resultará verdadero... todas las opiniones serán equivalentes, todos los estados de conocimiento tendrán el mismo valor (2)."

Fué suficiente para Santo Tomás haber enunciado estas

(1) I pars, q. LXXXV, art. 2.
(2) *Loc. ult. cit.*

consecuencias para creerse con derecho para retroceder hacia una teoría del conocimiento que las excluye.

Rehusa tener en cuenta paradojas antihumanas y cuando el idealismo pretende que si existe lo real fuera del conocimiento, éste no podría alcanzarlo, porque no abarca más que a sí mismo, Santo Tomás ve en ello una petición de principio. El idealismo es contrario al sentido universal: luego ha de probarse él mismo; conduce a los inconvenientes que acabamos de decir: toda suposición contraria a él y que pueda dar una razón suficiente de los fenómenos del conocimiento, será pues la bienvenida.

Ahora bien, en este punto Santo Tomás avanza en su tesis.

Admite la identidad del sujeto y del objeto; pero antes del conocimiento esta identidad es sólo potencial [1]; durante él es actual, pero relativa solamente a la *forma de ser* no a la *manera de ser.* ¿La necesidad creada por el problema del conocimiento no es tan apremiante como para justificar esta suposición de una esencia participable de las cosas, es decir de una constitución de lo real que le permita ser, estar en nosotros sin cesar de estar en sí, pudiendo por lo menos uno de sus elementos ser vivido en común por el sujeto y por el objeto, los dos auténticos hijos del ser, unidos, en esta cima, por la misma ideal Realidad transcendente?

Cuando algunos dicen todavía que lo real, si existiese fuera, no podría ser comparado con el conocimiento para ver si le es idéntico, parten del mismo postulado injustificado, a saber, que lo real, como tal, es inaccesible. Porque si es accesible, lo es evidentemente por el conocimiento, y entonces ¡qué pretensión tan extraña la de exigir, so pretexto de verificar el valor del conocimiento, que se conozca un objeto de otra forma que por conocimiento!

Esta idea de establecer una comparación indica por otra parte un falso punto de mira que descarta la doctrina tomista. Conocer, para Santo Tomás no es elaborar dentro de nosotros un ídolo; la *species* no es un doble de lo real, que habite en el sujeto, y pudiendo o no *asemejarse:* es, con

[1] Cf. II, *De Anima,* lecc. X, *in fine.*

relación al sujeto, una forma de ser sobreañadida; con relación al objeto, su propia forma participada, en razón de una suerte de vida común, de unidad *sui generis* establecida entre el sujeto y el objeto por el conocimiento. No hay que olvidar que conocer, es *ser;* en tanto conocemos el objeto, nosotros lo *somos*, no en naturaleza o positividad, sino según su forma participable. La objeción que aquí se indica, se dirigiría maravillosamente a los εἴδωλα καί ἀπορεοάς de Demócrito [1]; pero no tiene fuerza contra una concepción que hace de la *species* un *medium quo ipsa objecta videntur*, *medium* ontológico, y no, como se lo supone antropomorfísticamente, un simple sosia o tela pintada [2]. Y sin duda esto no es más que un sistema, una interpretación de lo real, pero por lo menos éste es respetado, mientras que el idealismo sacrifica, en el problema propuesto, su supuesto más inmediato y deshace el nudo gordiano al modo de Alejandro. La existencia del mundo exterior, como la del libre arbitrio, como la de la verdad es posible negarla lógicamente, pero no vitalmente. No se puede vivir a no ser afirmando implícitamente la existencia del no-yo; lo más prudente es pues aceptar este punto de partida y sistematizar en consecuencia.

En resumen, según Santo Tomás, el materialismo relativo al conocimiento consiste en que se parte del objeto como supuesto, y que de él se hace el sujeto, después el acto del sujeto, como si el conocimiento tuviese lugar por asimilación o identidad en naturaleza propia. El idealismo resulta de haber aplicado a la inversa el mismo principio. Considerando como dado lo ideal en nosotros, se compone de él el objeto. En los dos casos se llega a negar la evidencia: ya la relativa al mundo interno, que es la conciencia, ya la relativa al externo, que es la cosa. El término medio consiste en colocar al sujeto y objeto como dos postulados correlativos y, rehusando sacrificar tanto a uno como a otro, encontrar un término común en el que ellos puedan

(1) *De Divinat. per sommum*, II, 464, 5-6; ap. *S. Th.*, lecc. 2.
(2) Cf. *Quodl.*, VIII, art. 2; q. VIII, *De Verit*, art. 6.

unirse. Se ha visto de qué manera Santo Tomás establece esta síntesis; precisemos, distinguiendo los casos particulares de conocimiento que justifica la diversidad de los objetos.

El mundo se compone de materia y espíritu, singular y universal: las potencias del conocimiento se diversifican lo mismo. Existen potencias cuyo objeto propio y proporcionado es inmaterial: éstas son las inteligencias puras; otras potencias cuyo objeto propio y proporcionado es el mundo de la materia: de este género son las facultades humanas.

Entre éstas se distinguirán luego las potencias sensitivas, afectadas en *singular*, y la inteligencia, cuyo objeto propio es aquello que, en las realidades singulares, las sobrepasa al mismo tiempo que en ellas se manifiesta, es decir las *esencias*.

Si nos referimos al hombre, cae de su peso que las facultades sensibles tendrán por asiento al sujeto en tanto es él mismo sensible, es decir el compuesto humano, cuerpo y alma, estando representado el primero, en cada caso, por un *órgano* apropiado, la segunda por una de sus *potencias*. En cuanto a las facultades intelectuales, tendrán por asiento la parte del alma que no dependa de la materia o, para mejor decir, el alma en tanto sobrepasa, por su *acto*, la potencialidad de la materia. No hay que engañarse, en efecto, sobre el sentido de las expresiones *partes* del alma o *potencias* del alma. Estas palabras designan no identidades distintas, sino virtualidades realmente distintas, lo que no es la misma cosa.

La distinción de las potencias del alma entre sí y con relación a la esencia está fundamentada sobre el hecho de que las potencias difieren como los actos, siéndoles proporcionadas y relativas. Ahora bien, el acto de la esencia, es el ser; el acto de la potencia operativa, como tal, es la operación. Pero, excepto en Dios, el ser y la operación difieren; pues operar, es llegar a ser, y lo que es, en tanto que es, no llega a ser. En todo ser que evoluciona, se da pues un no-ser relativo, o potencia, que no podrá ser confundido con su acto. Por otra parte y en virtud del mismo principio,

una evolución en diversos sentidos, envolviendo una diversidad de actos, implica correlativamente una diversidad de poderes. Esto es todo lo que hay que buscar en la clásica distinción de las potencias del alma. Aquellos que ven en esto entidades autónomas, comunicándose por un cable especial para intentar constituir una unidad imposible, transpasan a valores imaginativos lo que son postulados del todo metafísicos; no han visto que el acto y la potencia dividen al ser en tanto que es tal y que son pues transcendentes a las realidades empíricas. Una casa no se ha hecho con casas, ni un ser con otros seres. El ser y lo uno se confunden, y hay que comprender que la unidad del hombre no debe resolverse en amontonamiento de entidades, sino solamente en una distinción de poderes que revelen sus realizaciones divergentes ([1]). Hay que confesar que aun los pensadores profundos, entre los escolásticos, parece que algunas veces han pretendido operar una anatomía del alma que convertía al sujeto *uno* en una pluralidad antropomórfica o mecanicista. De aquí la impresión de aridez que se desprende muy a menudo de su análisis. Pero lo que prueba el cuidado de salvaguardar la unidad del hombre, es esta tesis constantemente sostenida, que el alma se halla toda en el todo y en cada parte del cuerpo, lo que no podría suceder si en ella hubiese partes distintas. Sus poderes son los que se muestran diversos en diversos órganos, porque el poder incluye al órgano, y no puede pues ser otro sin que éste sea otro, ni revelarse aquí si su órgano se halla allá: "L'art de construire ne se loge pas dans les flûtes" (Las casas no se hacen con los pies). Bajo este aspecto pues *(secundum totalitatem virtutis)* no se puede decir que el alma esté toda en cada parte del cuerpo ni aun que esté toda en el todo, puesto que la virtud del alma sobrepasa ontológicamente y funcionalmente la del cuerpo ([2]).

Este es el cuadro general de la filosofía tomista.

([1]) Cf. I pars, q. LIV, art. 3; q. LXXVII, art. 1; q. LXXIX, art. 1; q. X, *De Verit.*, art. 9, ad 3.

([2]) *De Spirit. creat.* q. I, art. 4; I pars, q. LXXVI, art. 8, corp. et ad 4.

CAPÍTULO TERCERO

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

El conocimiento sensible se explica por una alteración del órgano, que tiene como correlativo, en la potencia correspondiente del alma, un paso de esta potencia al acto del objeto que la afecta. El órgano, en efecto, es para el sentido lo que el cuerpo es para el alma ([1]), y puesto que el cuerpo, afectado, afecta al alma, que no es *otro*, el órgano afectado por lo sensible, afecta al sentido, que no es otro tampoco, sino que es su acto ontológico. Por otra parte, lo sensible exterior no puede obrar sobre el órgano sino según lo que es; habrá pues en el sentido, es decir en el conociente como tal, según uno de sus poderes, un reflejo de este sensible; la forma de ser realizada en el objeto será vivida por el sujeto, y el hombre vivirá el mundo, que entra en él bajo las especies de la acción y le llega a ser parcialmente idéntico.

Se da uno cuenta que esta teoría da lugar a una larga crítica sobre las sensaciones. De qué precisa manera el sentido es colocado en estado de vivir lo real, por qué intermediarios pasa la acción que debe entregar el objeto al sujeto y qué constitución atribuir al medio exterior o interior que debe poner en correlación estos dos términos: esto es lo que Santo Tomás no ha podido esclarecer de otra manera sino como se lo permitió el estado inicial de la ciencia en su tiempo. Hay que distinguir en sus tesis, lo que es teoría filosófica y lo que es experiencia. Bajo este último aspecto, tuvo que atenerse a generalidades, aunque adelante precisiones no exentas, algunas veces, de ingenuidad o error.

Las cualidades sensibles se distinguían según él por la aptitud para conmover el medio; por consiguiente para

([1]) In II, *De Anima*, lecc. II.

conmover el sentido. Advertía, en efecto, con Aristóteles que el sentido es alterado por lo mismo que altera los cuerpos sin alma ([1]). ¿De qué naturaleza es esta alteración? Es lo que Santo Tomás ensaya formular en armonía con su filosofía general. Se rehusa a creer que la alteración del medio sea puramente cuantitativa.

Y esta vez, no es por falta de experiencia: conoce a la perfección en lo que concierne, por ejemplo, al sonido la teoría de las ondas y la del eco; la admite, pero para él no está aquí el todo del fenómeno. La cualidad, aunque unida a la cantidad no es de ninguna manera, en sí, cantidad; el acto del órgano animado llamado sensación lo es aun menos; entre los dos, una acción ondulatoria no podría ser un vínculo. Esto es de tal suerte verdad, que Santo Tomás no cree imposible una producción y una propagación del sonido sin medio vibrante ([2]). No es que el sonido le parezca en sí algo fijo: es un estado de movimiento *(in quadam immutatione consistit)*; y como tal, el estado vibratorio del medio, al mismo tiempo que es la condición ordinaria, es también su perfecto símbolo; pero esto no es su realidad. No existe movimiento a no ser el movimiento según el lugar, ni estados de la materia sino los estados cuantitativos. La cualidad en sí es irreductible a la cantidad ([3]). Esto es lo que permite pensar que en la sobrevida, en la supervivencia, podrán experimentarse sensaciones agradables o no por el "cuerpo espiritual" sin alteración de los órganos ([4]).

Una pretendida sanción de experiencia venía a confirmar, en Santo Tomás, las conclusiones de su metafísica de la cualidad: era que, en el caso de la luz, la parte cuantitativa del fenómeno le parecía suprimida y que no quedaba más que la cualidad. Ignoraba las teorías vibratorias. Por otra parte creyó poder descartar toda teoría de emisión ([5]), de suerte

([1]) I pars, q. LXXVIII, art. 3, ad 1; in VII *Phys.*, lec. IV.
([2]) II *Sent.*, dist. II, q. II, art. 2, ad 5.
([3]) Cf. *supra*, t. I, c. III, G.
([4]) IV *Sent.*, dist. XLIV, q. III, art. 1, sol. III, ad 2 et 3.
([5]) II *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 3.

que la alteración del medio le parecía, en este caso, deber ser evidentemente "espiritual", es decir, como él se explica, desligada de todo modo cuantitativo y relativa al mundo de las esencias ([1]). Lo que hay en el medio que transmite el color, no es el color; pues entonces no se podrían ver diversos colores a través del mismo medio; sino es una cualidad en estado incompleto y tendencial *(secundum esse incompletum, secundum quoddam esse intentionale).*

Llevando un poco más lejos el análisis, Santo Tomás interpreta así los fenómenos que la vida nos revela.

El objeto coloreado es tal por una degradación de la luz pura, recibida en el objeto según las diferencias de diafanidad que éste afecta. Por esta razón se dirá que los colores en el cuerpo están en *potencia;* que la luz los lleva al *acto.* Por esta razón también, el color será un estado de superficie, y de ello se sigue que en el medio, que sea diáfano sin superficie, la alteración producida por la luz degradada que emana del cuerpo no podrá ser color, sino solamente *ad colorem,* en cuanto aquélla pondrá en relación la superficie coloreada y el órgano sensible a su influencia ([2]). Se sabe que hasta Descartes inclusive, la propagación de la luz (y por ende la influencia de los colores) pasa por instantánea, o por mejor decir, en lo que concierne a Santo Tomás por lo menos, no existe la propagación de la luz. Contrariamente al sonido que, procediendo por ondas sucesivas, utiliza su medio como múltiple, la luz utiliza el suyo como un móvil único, como un bastón con el cual se remueve una piedra y que obra por su extremidad en el mismo momento en que es accionado por la mano. La interpretación de este pretendido hecho se relaciona, para Santo Tomás, con la naturaleza especial que concede a los cuerpos celestes. La luz de ellos emana; no es de este mundo de acá abajo y no debe comportarse al modo de las groseras influencias sublunares.

([1]) *Loc. cit.*, I pars, q. LXXVIII, art. 3; in II, *De Anima*, lec. XIV; III lec. I; q. disp. *De Anima*, art. 3, 13; *De Sensu et sensato*, lecc. V, *med.*

([2]) *De Sensu...*, *loc. cit.*

Éstas tienen por objeto preparar la generación y la destrucción, término natural de la alteración, y prolongan hasta el corazón de las sustancias sus profundas raíces; las mismas son una *disposición* que responde a la naturaleza de las sustancias y la condiciona [1]. La luz, por el contrario, no siendo recibida en el medio como una cualidad que responda a su naturaleza propia, no le dispone a nada, ni tiene raíces en él, ni puede en él fijarse para llegar a ser principio de acción de una parte del aire sobre la otra. Luego no hay propagación posible. Una porción de aire no ilumina otra porción; sino es todo el aire el que, bajo la acción de iluminación, llega a ser otro [2].

Cuando se trata del olor, algo de esta teoría parece subsistir. No es que el olor no utilice para propagarse una forma de acción cuantitativa. Ésta consiste en una especie de flujo de la materia *(fumalis evaporatio)*; pero esta emanación tiene que tener sus límites. El olor se difunde a distancias enormes, durante un tiempo que, para ciertas sustancias, parece indefinido y sin disminución sensible de peso. Es sin duda porque la nube invisible emanada del cuerpo oloroso no es todo; la acción se prosigue más lejos, por esta inmutación *intencional* del medio del que tratábamos hace poco [3]. En cuanto a los sabores, éstos se manifiestan por contacto, lo mismo que las cualidades llamadas táctiles, e implican una alteración material no solamente del objeto y de su medio, sino del órgano mismo del sentido.

De aquí resulta una clasificación de los sentidos por la inmaterialidad creciente. El tacto y el gusto son los más groseros; les sigue el olfato; después el oído que no es más que un movimiento local, y en fin la vista el más inmaterial y por esta razón, el más universal de los sentidos [4]. Esta superioridad de la vista la acerca a la inteligencia, por eso servirá de comparación para el análisis del pensamiento. La

(1) Cf. *supra*, t. I, c. III, B et D.
(2) In II *De Anima*, lecc. XX; *De Sensu et sensato, loc. cit.*
(3) In II, *De Anima*, lecc. XX.
(4) I pars, q. LXXXVIII, art. 3.

vista, por otra parte, ofrece la particularidad de compartir con el tacto el manifestar en los cuerpos las cualidades inherentes o constitutivas, en vez de simples efectos (1).

Pero si ahora, en vez del orden de dignidad, se considera el orden de dependencia, el tacto es el primero y como la base de todos los demás: "En él consiste principalmente toda la naturaleza sensitiva." Es él el primero que aparece en la serie animal; cuando ese sentido está trabado, todo está trabado; lo que es exceso para él lo es para los demás sentidos, así como lo que le destruye, destruye todo conocimiento sensible (2). La razón de ello es que el sentido del tacto tiene por condiciones orgánicas las condiciones más generales de todas; de este modo se expande por todo el cuerpo como perteneciente a la vida animal en cuanto tal. Si las plantas carecen de este sentido es porque su organización (*complexio*, *proportio*) no es bastante armoniosa para que las cualidades táctiles se reflejen; se contentan con obrar. Si por un progreso de organización que la lanzase más hacia adelante en el *acto*, la planta adquiriese una complexión comparable a la de los tejidos animales, la planta adquiriría los sentidos y el primero de todos el del tacto (3).

Santo Tomás enumera cinco sentidos como nosotros; pero no parece convencido de que la clasificación efectuada por el uso sea verdaderamente rigurosa. No existe razón perentoria para que la realidad natural nos sea accesible por sólo cinco sentidos, más o menos diferenciados. Puesto que el sentido tiene por condición fundamental la organización, y ya que las variedades de organización, a partir de un mínimo requerido por el sentido, se muestran incontables, pueden darse modos de sentir que el número *cinco* difícilmente puede abarcar. Por otra parte, obrando el objeto "según lo que es" y ciñéndose las atribuciones de

(1) In I *Met.*, lecc. I.
(2) Q. *Disp. de Anima*, art. 8; In I, *De Anima*, lec. XIV, *in fine.*
(3) In II, *De Anima*, lecc. XXIV, *circ. med.*

cualidades que le son hechas a sus maneras de obrar sobre los sentidos, sería un círculo vicioso decir: No hay más que cinco sentidos porque no hay más que cinco cualidades sensibles. De hecho, la manera como Santo Tomás procede para atribuir a cada sentido su *razón propia* muestra bien claramente que se trata, según él, de una clasificación racional y no de una ley de la naturaleza (1). Comentando a Aristóteles (2) nos muestra que los argumentos avanzados en favor de la pretendida imposibilidad de otros sentidos son puramente hipotéticos, y que se puede sostener lo contrario por medio de otras hipótesis. Por otra parte, concede que el sentido del tacto puede ser considerado como un género teniendo bajo él sus especies (3). El sentido del calor y del frío no es el mismo que el de lo duro y de lo blando y tampoco igual al de lo seco y de lo húmedo. Si los órganos no difieren, es porque estas cualidades afectan a todo el cuerpo, ya que están comprendidas en la composición de todos los tejidos. Brevemente, la distinción de cinco sentidos es aproximativa y empírica.

Aparte de los *sensibles propios*, es decir de los aspectos de lo real que son alcanzados directamente por los sentidos, Santo Tomás recibe de Aristóteles la noción de los *sensibles comunes*, a saber, atributos de la sustancia que no son objeto por sí mismos de la sensación, pero que afectan este objeto y por aquí vienen a modificar la sensación misma. Por ejemplo: el movimiento y el reposo, la unidad y la pluralidad, el tamaño, la figura. Estos estados de la sustancia no alteran por sí mismos, y por tanto no pueden, como tales, mover los sentidos; pero gracias a ellos la alteración del sentido es muy otra y son por tanto indirectamente sensibles. Es manifiesto que la vista de muy distinta manera es afectada por una blancura grande o pequeña, relativa a una o a varias superficies ya triangulares, ya re-

(1) Cf. in II *De Anima*, lec. I, *in fine;* I pars, q. LXXVIII, art. 3.
(2) In III, *De Anima*, lec. I.
(3) I pars, q. LXXVIII art. 3, ad 3; n. II. *De Anima*, lec. XXII.

dondas, en reposo o en movimiento. Pero siempre por las especies de color alcanza la vista todo lo demás, y en los demás sentidos ocurre lo propio (1).

Se notará que todos los sensibles comunes son cuantitativos. La extensión y el número son especies de cantidad; la figura es de ésta un modo; en cuanto al movimiento y al reposo, se refieren a lo uno y a lo múltiple, pues son experimentados cuando el objeto es idéntico a sí mismo o variable, ya sea bajo el aspecto del tamaño, en el caso de aumento, ya bajo el aspecto de la distancia, si se trata del lugar, o bajo el aspecto de la cualidad si se trata de una alteración. Ahora bien, sabemos que en el sistema de las *formas*, la cuantidad se concibe como intermediaria entre la forma llamada sustancial y las formas cualitativas. Atributo respecto a la sustancia, la cuantidad es sujeto respecto a cualidades alterantes, que son formas del continuo (*formae in continuo*) (2) y de ello se sigue evidentemente que los estados de cuantidad desempeñan un papel principal en las alteraciones cualitativas, aunque este papel sea indirecto. ¿Puede un atributo obrar sin su sujeto? (3). En verdad, la acción atribuída a la cualidad es atribuíble más aún a la cuantidad, aunque ello sea de otra manera, del mismo modo que las acciones atribuíbles a una y otra son atribuíbles ante todo a la sustancia, aunque ésta no pueda obrar sino por sus determinaciones ulteriores.

Se encuentra aquí un campo de buena armonía entre la física matemática y el platonismo ontológico, que es la base del tomismo. Pero yerran el camino aquellos que pretenden concordar nuestras teorías físicas, indebidamente transpasadas a la metafísica, con la metafísica tomista, como si la cuantidad, concebida según el burdo empirismo atomístico, pudiese entrar en composición con la teoría de las formas, como si, en esta teoría, la cuantidad pudiese

(1) I pars, q. LXXVIII, art. 3, ad 2; In III, *De Anima*, lec. 1, *med.*

(2) *De Sensu et sensato*, lec. I.

(3) In III, *De Anima*, lec. I, *med.*

servir para *explicar* la cualidad. No se junta Demócrito con Platón. La metafísica tomista es un idealismo.

A. La crítica de los sentidos

Respecto a la crítica de los sentidos tal cual la hallamos en Santo Tomás habrá que hacer grandes reparos. Primeramente, el sentido *abstrae* de cierta manera no absorbiendo de lo real por cada una de sus potencias más que lo que le es asimilable. Sin duda *abstrahere non est mentiri*, pero habría mentira si la razón, interpretando el trabajo de los sentidos, atribuyese tal cual a la realidad el truncamiento por los sentidos operado. La sustancia *una* está "dispuesta" de diversas maneras por sus cualidades ([1]); pero no por esto se ha de atribuir a Santo Tomás la idea de una realidad compuesta de piezas y remiendos y cubierta con un baño de pintura. El accidente no es *ens*, sino *entis* ([2]), y si no tiene ser propio, tampoco tendrá esencia propia, ni unidad propia ([3]). Gracias a él, la sustancia está determinada a ciertos modos; pero puesto que la realidad de estos modos está tomada del fondo sustancial y este fondo es uno, la pluralidad efectiva que afectan no puede venir sino de otra parte, es decir de las potencias cognoscitivas. La sustancia es realmente coloreada, realmente sápida, realmente olorosa; pero el color, el sabor y el olor no son *tres* más que en nosotros.

Ocurre aquí lo mismo que se dijo o se dirá del truncamiento que opera el espíritu en sus juicios ([4]). Cuando yo digo: El hombre es sabio, establezco una dualidad para pensar, pero la realidad le niega el ser, y, sobrepasándose a ella misma, mi reflexión consiente en ello. El sentido no consiente nada; pero el pensamiento, que lo gobierna, debe remontarse a la unidad del ser, a través de la multiplicidad de los fenómenos.

(1) *De ente et essentia*, c. VII.
(2) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, B.
(3) *De ente et ess.*, c. VII.
(4) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. II, B, et *infra*, c. IV, H, et I.

Santo Tomás ha dicho: La inteligencia es propiamente la facultad del ser; pero la inteligencia *humana*, *componiendo y dividiendo* a causa de su unión a la materia, ya no es la inteligencia y por lo tanto no alcanza al ser más que de una manera deficiente. Con mayor razón el sentido —participación lejana del espíritu, poder totalmente sumergido, no solamente ligado a la materia—, debe estar sujeto a crítica. Lo que él dice, es, pero no como él lo dice; y la esencia de la cualidad, en tanto es determinación del ser, la facultad del ser la percibe, es decir el espíritu puro a quien la intuición del ser es posible. En otros términos, lo sensible es también inteligible, aunque no para nosotros, y sólo en cuanto tal se refiere al ser y es un *en sí*.

Otra observación. Principio constante en Santo Tomás es que las cualidades incluídas en la constitución de la potencia cognoscitiva alteran o limitan su poder, de tal suerte que el objeto, en vez de ser alcanzado tal cual es en sí, soportará los efectos de una relatividad de influencias variables. Esto es lo que dice esta fórmula: *Intus apparens prohibet extraneum.* Esto sirve de base para demostrar que el intelecto está plenamente desconectado de la materia, debiendo conocer todos los cuerpos y el cuerpo en cuanto tal ([1]). Respecto al sentido, este principio no es menos firme. Pues si el sentido es afectado, por dentro, por algo de lo que debe conocer, se halla ligado otro tanto, encontrándose determinado de antemano, y si conoce, sin embargo, en razón de la potencialidad que conserva, siempre acontece que habrá deterioro del conocimiento, deterioro, decimos, por *sustracción*, si la cualidad que se ha de conocer es de la misma especie que la incluída en el conocedor como tal; por *alteración*, si la cualidad es otra.

Ahora bien, ¿nuestros sentidos escapan a toda determinación *a priori* relativa a los objetos de la experiencia? Se ha reconocido en el sentido un poder *orgánico*, es decir ejerciéndose por medio de propiedades corporales. Éstas

(1) Cf. *infra*, c. IV, A.

se hallan por lo tanto en el interior del sentido *(intus apparentes)*. Pues aunque el sentido, en cuanto poder del alma, sea distinto del órgano corporal, no hace al caso esta distinción aquí. "La potencia, acto del órgano, se conforma a éste como todo acto a aquello que lo recibe, y así no cambia en nada al acto de la potencia que la potencia misma sea determinada *a prori* por una cualidad sensible, o que sea el órgano. Esto no cambia nada, puesto que el acto de conocimiento no es el resultado de la potencia sola, sino del compuesto, hecho de potencia y de órgano." (1).

Así, toda cualidad sensible que afecta un órgano de los sentidos crea un *a prori* del que no puede desprenderse.

Aplicando esta doctrina al tacto, Santo Tomás dirá que el poder de este sentido se limita por la constitución de su órgano, que incluye en sí mismo lo tangible. El tacto no siente propiamente el calor, sino lo más o menos caliente que él (2). Pero es manifiesto que el beneficio de esta conclusión debe extenderse a todos los sentidos. Si Santo Tomás no encuentra modo de aplicarla a ellos es debido al estado imperfecto de las ciencias en su tiempo y porque él erige, por ejemplo, en absoluta una clasificación empírica de las cualidades sensibles a la que hoy día no encontramos sentido alguno. ¿Qué puede significar para un moderno, hablamos desde el punto de vista absoluto, esta afirmación de que la pupila del ojo es luminosa, pero que no está coloreada y puede por tanto servir para conocer todos los colores tal cual son en sí mismos? Los otros sentidos se prestarían a reflexiones semejantes. Santo Tomás se retractaría en este punto, en nombre de sus propios principios, y veríamos, una vez efectuada la modificación, introducirse en su sistema del conocimiento una dosis considerable de relatividad.

Se puede, por otra parte, imaginarse lo que sería entonces la posición de nuestro autor, bien alejado del escepticismo.

(1) In III, *De Anima*, lec. VII, *med.*
(2) I pars, q. CXI, art. 1, ad 3; q. XXII, *De Verit.*, art. 1, ad 8.

Recordaría la hermosa doctrina expuesta en el *De Veritate* (1), a saber, que, "cebándose el conocimiento en los sentidos para perfeccionarse en la inteligencia, resulta ser el sentido un medio entre el intelecto y la cosa; cuasi-intelecto con relación a la cosa, y cuasi-cosa con referencia al intelecto". Si se toma al sentido como intelecto, puede encontrársele deficiente, ya sea respecto a los sensibles comunes —como la doctrina corriente lo concede—, ya sea aun con respecto a los sensibles propios, como lo acabamos de insinuar: *a fortiori* con relación al ser en su unidad, y con referencia al sujeto en quien se propone la cuestión de lo *en sí*. Pero volviendo al punto de mira y encarando al sentido como objeto, bajo la mirada de la inteligencia, se llegará a decir con San Agustín, a quien Santo Tomás cita y aprueba: "Nuestros ojos (aun deficientes) no nos engañan; en efecto, no pueden enunciar sino lo que experimentan. Porque si todos los sentidos enuncian de este modo sus propias afecciones, ignoro lo que más allá de esto se puede de ellos exigir." (2).

Sin duda, siendo el sentido *representativo*, y no únicamente cosa en sí, se le podrá calificar de falso si lo que representa sugiere una falsa noción. Pero esta sugestión no es fatal. En el mismo animal, interviene un relativo dominio con la colaboración de los sentidos. Cuanto más perfecto es el aparato orgánico, tanto más se libra el animal de la subjetividad de cada sentido (3). En cuanto al hombre, su razón está allí, y el "intelecto así como juzga de las cosas, así debe igualmente juzgar de lo que le dicen los sentidos" (4).

B. Los sentidos internos

El sentido común

Aparte de los cinco sentidos exteriores, Santo Tomás reconoce cuatro facultades sensibles internas: el sentido

(1) Q. I, art. 11.
(2) *De Vera Religione*, c. XXXVI, *circa finem.*
(3) Q. III, *De Malo*, art. 3-9.
(4) Q. I, *De Verit.*, art. 11.

común, la imaginación, la estimativa (en los animales) o cogitativa (en el hombre) y la memoria sensible [1].

El *sentido común* es como el centro de convergencia —porque es el punto de partida— de todas las actividades sensibles. Desempeña el papel de conciencia sensitiva, ya que gracias a él sentimos que sentimos, *sicut cum aliquis videt se videre* [2]. Este papel debe, en efecto, atribuirse a un órgano sensible y no podría serlo al sentido particular; pues éste es pasivo sólo respecto a la forma extraña que le sobreviene, pero no lo es respecto a su propia pasividad, al no tener ningún poder de reflexión sobre sí mismo [3]. Si tenemos conciencia de nuestras sensaciones, esto tiene que ser por medio de una impresión nueva en la que la primera encontrará su reflejo, y cuyo órgano será necesariamente otro. La distinción de sujeto y objeto evidentemente será relativa a este cometido. El sentido solo no *distingue* nada, siente solamente. Pero sintiendo que siente, el hombre dotado de *sentido común* adquiere conciencia de lo *otro*, por la conciencia que tiene de haber sido él mismo afectado. Muchos hechos clasificados hoy día confirman ese análisis.

Otro papel del *sentido común* es lograr que el ser vivo pueda tener conciencia de sus sensaciones en cuanto son diversas; en cuanto, no obstante, integran el sentir. Ya no es, bajo este nuevo aspecto, el sentido de la sensación, sino el sentido de lo sensible como tal y de sus diferencias, mientras que cada sentido en particular no es más que el sentido de lo visible, del sonido, del olor, etc. [4]. En este aspecto el *sentido común* se asemeja al tacto, que, al mismo tiempo de ser un sentido especial, es también una condición general

(1) Estas facultades se creían localizadas en el siguiente orden: El *sentido común* en los lóbulos frontales, detrás la *imaginación;* la *estimativa* en la parte media y la *memoria* en el occipucio.

(2) I pars, q. LXXVIII, art. 4, ad 2.

(3) *Ibid.*, q. LXXXVII, art. 3, ad 3; in III, *De Anima*, lec. III.

(4) I pars, q. I, art. 3, ad 2.

de sensibilidad cuya influencia se halla por todas partes difundida (1).

En tercer lugar, el *sentido común* tiene como señalado papel percibir lo que hemos llamado los sensibles comunes: movimiento, reposo, tamaño, figura y número (2).

En fin, si el sentido común puede desempeñar estos cometidos es porque —así como lo notamos a propósito de uno de ellos— con respecto a los sentidos particulares es un punto de partida. "El poder sensitivo se difunde por los órganos de los cinco sentidos, partiendo de una raíz común, a donde van a parar luego las inmutaciones de cada uno de esos órganos" (3). Por tanto el papel completo del *sentido común* se expresaría en esta frase: "*El sentido común* es el centro del que derivan todos los sentidos *propios*, al que retornan sus impresiones, y donde éstas establecen su síntesis (4)."

B. a. La Imaginación

La imaginación es un poder diferente, pero muy próximo. Los sentidos particulares y el *sentido común* reciben; la imaginación o *fantasía* conserva. Es una especie de "tesoro de imágenes recibidas por los sentidos" (5). Y como una cosa es recibir y otra retener, esto nos obliga a colocar una potencia especial. La prueba es que algunos cuerpos reciben fácilmente una impresión, y precisamente son los primeros en perderla. Como todo poder sensitivo se ejerce por medio de un órgano, por fuerza se ha de pensar que uno es el poder orgánico de impresión y otro el de conservación de las imágenes. La parte del encéfalo situada detrás de los lóbulos frontales y que los "médicos" afirman ser más consistente podrá servir de órgano a este último poder, en cuanto retendrá mejor las determinaciones materiales a las que están ligadas las apariciones de imágenes. Por otra parte, este "tesoro" sensible no es un re-

(1) I III, *De Anima*, lec. III, *init. et fin.*
(2) *De Potentiis animae*, c. IV.
(3) *Ibid.*
(4) *De Potentiis animae*, c. IV.
(5) I pars, q. LXXVIII, art. 4.

ceptáculo inerte; sino que le atraviesan corrientes vitales que en él provocan, por lo menos en el hombre, asociaciones variables (1).

Algunos, como Avicena, creyeron debían atribuir este fenómeno a una potencia especial. Pero Averroes, mejor inspirado, atribuyó a la misma facultad la conservación de las imágenes y las combinaciones espontáneas o queridas que ellas provocan (2).

B. b. La Estimativa

Respecto a la *estimativa* "hay que considerar que si la actividad animal se limitase a rebuscar lo deleitable y a huir de lo penoso *como tales*, no sería necesario afirmar en el animal otra cosa que la aprehensión de las formas que percibe el sentido y en las cuales o se deleita o se aflige. Pero es necesario a la vida del animal que éste rebusque o huya de ciertas cosas no solamente porque sean buenas o malas de sentir, sino también por causa de conveniencia, utilidad o detrimentos superiores a la sensación inmediata. Así, cuando el cordero ve venir el lobo y huye, no es a causa de su color o de su forma, cuando el pájaro recoge pajas, no lo hace a causa del placer que le proporcionan, sino que son útiles para su nido. Es necesario que el animal tenga con qué percibir tales *intenciones*, que el sentido exterior no percibe, y también es necesario que esta percepción tenga otro principio, puesto que la percepción de formas sensibles se efectúa por medio de una alteración del sentido y en el caso presente sucede otra cosa... A este género de aprehensión se ordena la facultad *estimativa* (3).

La *estimativa* envuelve una especie de juicio y de elección; pero la elección no es aquí el resultado de una deliberación ni el juicio el fruto de una *idea* propia del animal. La naturaleza es la que imprime esta determinación al dar el ser.

(1) Santo Tomás no piensa que los animales participen de este poder. Cf. I pars, *loc. cit. ult.*, q. LXXXIV, art. 6, ad 2, *in fine*.
(2) *Ibid.*
(3) Iª pars, q. LXXVIII, art. 4; Cf. *De Pot., animae*, c. IV.

Los juicios de la *estimativa* son *instintivos*, es decir son como propiedades naturales, impulsiones espontáneas. Por eso únicamente son relativos a lo que interesa a la vida animal: porque la naturaleza es solícita por obrar, no por saber. "La oveja no se representa tal cordero en cuanto que es tal cordero, sino en cuanto debe ser amamantado por ella (1)." La designación de los objetos en cuantos son ellos mismos es un signo de inteligencia que abstrae: por eso se la encuentra también en el origen del lenguaje. El animal no se eleva a tanto; dominado por la necesidad individual o de la raza, todas sus estimaciones tienden al acto y son relativas a los individuos en cuanto son materia de acto. Todo objeto, aun individual, que se le presenta bajo otra forma, le es extraño, *nullomodo apprehendit* (2).

Se ve que en este terreno particular, Santo Tomás se adhiere al pragmatismo. Advierte sin embargo que la *estimativa*, en cuanto sobrepasa la aprehensión sensible como tal, e implica un cierto juicio, es una participación de la razón (3). "Lo mismo que el hombre conoce por la inteligencia lo que no conoce por los sentidos, aunque su conocimiento venga de los sentidos, así ocurre con la *estimativa*, aunque de modo inferior (4)." Su superioridad sobre el sentido consiste en que abstrae de la circunstancia temporal y espacial *(abstrahit ab hic et nunc)* y tiende, bajo este aspecto, a lo universal, puesto que las circunstancias temporales y espaciales, hijas de la cantidad, son por su parte principio de la individualización de las formas. La deficiencia consiste en que la *estimativa* no abstrae de la materia, que es el principio fundamental de la individualización, al ser el que da la incomunicabilidad, oponiéndose así a lo universal, donde la razón es soberana (5).

(1) In II, *De Anima*, lec. XIII.
(2) *Ibid.*
(3) III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 2; q. XXV, *De Veritate*, art. 2, *fin.*
(4) *De Pot. animae*, c. IV.
(5) *De Principio individuationis*, *circ. prinp.* et *fin.*

Siempre resulta que se da aquí una mezcla. En el caso de la *estimativa*, el principio *supremun infimi infimum supremi* encuentra aquí su aplicación, y por esto dice Santo Tomás que esta facultad, enriquecida en el hombre por la vecindad de la razón toma el nombre de *razón particular* o *cogitativa* ([1]). Estos dos nombres subrayan la diferencia entre el caso del hombre y el del animal. En el hombre, el juicio sensitivo forma ilaciones particulares, ya sea que pase de un particular a otro particular, como se ve lo hace a menudo el niño, ya sea que concluya, de una pluralidad de casos particulares a otro nuevo de la misma especie, sin que por otra parte intervenga un *principio*. En esta última suposición, en efecto, la razón abstracta *(ratio universalis)* interviene; en los precedentes, sin embargo, sólo tiene lugar el juicio sensible. Pero se da una influencia de la una sobre el otro. La facultad sensible sola no hará inferencias. Solamente por el ascendiente de la razón *(per refluentiam, per motionem, ex conjunctione ad rationem)* el sentido, en el hombre, puede elevarse a la *experiencia* propiamente dicha, que no es ni el puro instinto animal, ni la ciencia o el arte, fruto de la razón universal.

Estas tres nociones se distinguen con sumo cuidado en un cúmulo de pasajes del doctor Angélico. Es ésta en efecto una región fronteriza. *Razón participada*, en la *estimativa; razón manifestada*, en la *cogitativa*, y *razón para la obra* en la ciencia o el arte, son cosas éstas que no se pueden confundir sino a costa de graves errores.

La estimativa y el género de experiencia que de ella resulta ha hecho creer a algunos que los animales razonan y que no hay entre ellos y nosotros más que una diferencia de grado: de donde, según la inclinación de cada uno, la atribución de la inmaterialidad y de la inmortalidad al animal, o lo que es peor, la negación de la inmaterialidad y de la inmortalidad del hombre. Pero hay aquí un error. La experiencia del animal es una combinación de instintos generales de su especie (instintos que le son dados así como su ser) con

(1) III *Sent.*, *loc. cit.*

sensaciones actuales o adquiridas. Ninguna concepción de *conjuntos*, de grupos de casos, ni con mayor razón concepción de *universal*. Esto lo muestra bastante su manera de vivir. En el hombre dotado de razón, aun sin que el universal entre en juego, se da experiencia en un sentido más elevado, en el sentido preciso de este término. "Esta experiencia consiste en la confrontación consciente *(collatio)* de los casos singulares de la misma especie que se adquieren en la memoria", confrontación de donde surge una regla empírica de acción, como nuestra vida nos muestra en tan gran número.

La *cogitativa* difiere pues de la razón propiamente dicha en que se detiene en lo particular y no concluye más que lo *frecuente*, no lo *universal* y lo *necesario*. Difiere de la *estimativa* en que ésta no hace sino juzgar pasivamente en virtud de combinaciones entre el instinto dado con el ser y la influencia de imágenes actuales o adquiridas ([1]) y aquélla concluye verdaderamente *(componit et dividit)*.

Se puede notar que esta vecindad de la razón, que enriquece el trabajo de la *estimativa* natural y hace de ella una verdadera experiencia, no debe considerarse sólo respecto al individuo; toma también una forma social. Por herencia de una parte y de otra por la educación y la influencia, cuyo primer instrumento es el lenguaje, la inteligencia provoca el juicio sensible y le hace producir mucho más de lo que el instinto puede abandonado a sí mismo. El niño, cuya inteligencia todavía está adormecida, se despierta de este modo a la experiencia. La razón de los siglos le suministra de qué vivir razonablemente sin razón. Más tarde, cuando tenga al servicio de su sensibilidad una razón personal, no dejará por eso de aprovecharse de la de los otros ([2]).

B. c. La Memoria Sensitiva

La cuarta facultad enumerada es la *memoria sensitiva.*

([1]) I pars, q. LXXVIII, art. 4; in I *Met.*, lec. I; in II; *Post Analyt.*, lec. XX.

([2]) Cf. q. XI, *De Verit. passim.*

Es el tesoro de apreciaciones sensibles, como la imaginación es el tesoro de imágenes. "Se puede dar esta señal: que el principio del recuerdo en el animal se muestra ligado a sus *intenciones*. Su memoria se despierta a propósito de lo conveniente, de lo perjudicial... Por otra parte, ese carácter de *cosa pasada (ratio praeteriti)*, que concierne directamente a la memoria ¿no es acaso también una de esas *intenciones* que sobrepasan *los sentidos* (1)?"

El recuerdo es función del tiempo. No se recuerda el presente como presente; se recuerda que una cosa ha estado presente al alma y que actualmente no lo está más: el recuerdo tiene por cometido hacerla reaparecer. Pertenece este recuerdo a quien experimenta el sentimiento del tiempo, y por aquello que le da el sentimiento del tiempo (2). Ahora bien, el tiempo se siente por el mismo poder del alma que siente el tamaño y el movimiento; pues estas tres cosas se siguen y esta potencia es el sentido, en lo que concierne al presente; la imaginación fundada sobre el *sentido* común, en lo que concierne al futuro. Por esto, como se verá, no existe rigurosamente hablando memoria intelectual (3).

Por aquello de que el recuerdo incluye el tiempo, se sigue que no hay recuerdo todas las veces que la atención del alma se dirige a una imagen en otro tiempo adquirida. Es necesario además que el alma la considere precisamente como imagen del pasado, bajo la relación temporal que envuelve. Sin esto se tendrá acto de imaginación, no de memoria. También Avicena tuvo razón en decir que la memoria tiene por objeto propio la *intención (in-tentio)* incluída en la imagen que vuelve, a saber, aquello por lo que esa imagen es imagen del pasado (4).

La falsa memoria, la impresión de *ya visto* halla lugar en esta observación. Se dan tres maneras de ser respecto a una imagen en otro tiempo adquirida. O no tenemos concien-

(1) I pars, q. LXXVIII, art. 4; *De Pot., animae*, c. IV.
(2) *De Mem. et reminisc.*, lec. I.
(3) Cf. *infra*, c. IV, G.
(4) *De Memoria*, lecc. II et III.

cia de haberla adquirido y entonces dudamos si hacemos acto de memoria o de imaginación. O por el contrario sabemos que se trata de un objeto pasado y consideramos nuevamente a éste en su imagen: entonces nos acordamos verdaderamente, puesto que a través de la imagen presente volvemos a sentir el pasado, lo que propiamente es el recuerdo. En fin, alguna vez, se cree recordar y no se recuerda, a saber: cuando se toman imágenes nuevas por representaciones de cosas antiguas. Se es entonces juguete de la imaginación, que mezcla con su objeto propio una relación con el pasado que le es extraña.

Resulta pues que el recuerdo es una asociación, en un mismo acto, de la impresión de un objeto pasado y de la del tiempo ([1]).

Se notará que Santo Tomás considera la memoria, como la imaginación, bajo un doble aspecto: en tanto que es "tesoro" y en tanto es poder de acto. Como *tesoro*, la memoria sensible no tiene relación más que con esas determinaciones naturales, madres de juicios instintivos, que Santo Tomás llama *intenciones;* las imágenes suministradas directamente por los sentidos le son extrañas, puesto que pertenecen al tesoro imaginativo. Pero entre las determinaciones de que hablamos, y ligadas por otra parte a ellas, se encuentran las nociones apreciativas del tiempo. Ahora bien, armada con estas últimas, la memoria, considerada como potencia, se extiende a las determinaciones adquiridas de todo orden; pero las utiliza bajo un aspecto especial: en función del tiempo. La memoria es por este capítulo también facultad especial. Las otras facultades sensibles son centrípetas; ésta es centrífuga, yendo del alma a los objetos, no de los objetos al alma. No se las puede confundir ([2]).

B. d. La Reminiscencia

Como anexa de la memoria en el hombre, Santo Tomás coloca, con Aristóteles, la *reminiscencia.* Recordarse, en el

([1]) *De Memoria*, lec. VII.
([2]) Q. un *De Anima*, art. 13, *med.*

sentido activo que aquí se toma, no es únicamente acordarse de nuevo, ni acordarse que se ha recordado. *Reminiscencia* envuelve búsqueda. Es un movimiento de persecución, una "caza", un proceso intencional que quiere despertar en nosotros imágenes adormecidas y por esas imágenes *re-presentarnos* cosas. Naturalmente es preciso un punto de partida y no puede ser otro que un recuerdo ya dado. Como la demostración procede *ex prioribus notis, ad ignotum*, así la *reminiscencia* procede *ex prioribus memoratis* (1). Ahora bien, este punto de partida puede ser un tiempo, o una cosa; como si para acordarse se repasan los días de la semana; o como si se buscasen los antecedentes o concomitantes de una cosa para acordarse de otra, y esto, por semejanza, contraste o relación cualquiera de proximidad. Lo que permite a este esfuerzo triunfar es que se da encadenamiento en los movimientos interiores que atan los objetos del alma. Unos son de forma idéntica, como si se trata de cosas semejantes; otros se despiertan por rebote, cuando las cosas contrastan; otros en fin se continúan, como cuando se trata de cosas vecinas. En este último caso, un movimiento acabado engancha al otro, y el recuerdo asciende por la cadena de movimientos.

Esta ascensión es algunas veces puramente pasiva, pues resulta de asociaciones inconscientes. Muy a menudo se da en el hombre y siempre en los animales. Entonces hay casualidad, azar, y no propiamente *reminiscencia*. Se reserva esta palabra para el esfuerzo consciente y éste, aunque de orden sensible, supone en el sujeto la influencia de otra facultad. En efecto, una especie de silogismo práctico interviene aquí, puesto que se procede de un punto de partida a un término *buscado*, como de un principio a sus consecuencias. Ahora bien, solamente parecen capaces de ello los seres capaces de deliberación racional. La relación es la misma, desde este punto de vista, entre la *reminiscencia* y la memoria simple que entre la *cogitativa y la estimativa.*

(1) *De Memoria*, lec. V.

Se ve claramente que para Santo Tomás, como para la mayoría de los psicólogos modernos, la teoría del recordarse se funda en las leyes de la asociación; pero de la asociación en la unidad del yo sustancial, con los surcos cerebrales por condición física y por condición psíquica la costumbre; por forma propia, ese *quid proprium* de la memoria que él llama *ratio praeteriti*, es decir, la relación de una imagen presente a una antigua, relación que envuelve la intuición del tiempo, y de la que no se hace ni una sensación vivida ni una representación objetiva, aunque abarque a una y otra; sino uno de esos instintos de la naturaleza *(intentiones)* que traspasan la sensación activa o pasiva para acercarse al trabajo racional.

Esta teoría, por otra parte, no es más que un bosquejo psicológico. En el terreno metafísico se completará con la tesis relativa al tiempo ([1]). Añadamos que esta profunda observación de Santo Tomás más arriba expuesta, a saber, que la memoria sensible está ligada al sentimiento de utilidad y de perjuicio, de la cosa que se ha de hacer o evitar, puede servir de aliciente para lo que hay de verdad en las teorías de la memoria fundadas sobre el pragmatismo.

Tal es la idea que Santo Tomás tiene del conocimiento sensible. Los cortes funcionales y los ensayos de localizaciones cerebrales no le hacen olvidar la unidad profunda de los fenómenos generales de la vida sensible. La imaginación, la memoria, los sentidos particulares y el *sentido común* en sus cometidos especiales, todo esto depende de un poder de sensibilidad general que es a las manifestaciones de la vida sensible lo que es la potencia asimiladora a la nutrición, al crecimiento o al poder generador ([2]). Por otra parte, Santo Tomás sería el primero en convenir que su clasificación de poderes sensibles es sobre todo esquemática y, por consiguiente, provisional, que responde ante todo a

([1]) Cf. *supra*, l. IV, c. I, B, b, *in fine*.
([2]) *De Memoria*, lec. II.

los datos de sentido común, y cede el puesto a más sabias, aunque no más profundas investigaciones.

Prolegómenos a toda explicación científica de los fenómenos de la sensibilidad general o particular: he aquí cómo, acaso, se podrían titular las determinaciones que preceden.

Es necesario ir más lejos.

La elaboración de los datos sensibles por el trabajo interno así descrito es el todo del animal; pero se sobrepasa esa elaboración en el hombre. Es un hecho que éste en posesión de la *experiencia* se eleva hasta la *idea*, es decir hasta una consideración universal aplicable a todos los casos del *mismo género. Allí se encuentra para él* el principio de la ciencia *y del* arte; *del* arte *si* se trata de *hacer; de la ciencia* si se trata de lo que *es* (1). Pero para que esta transformación de la experiencia sea posible hay que suponer en el alma el poder. Se da aquí un trabajo nuevo, una operación de un género superior, para la cual es necesario a nuestra alma un poder superior también, algo así como una potencia de iluminación, que manifieste para nosotros en lo sensible lo que éste contiene de inmaterial encarnado, de universal convertido en *caso*, de necesario abandonado a la contingencia de la existencia fenomenal.

Ahora bien, a este poder de la idea general y de sus combinaciones es a lo que llamamos inteligencia.

(1) In II, *Post. analyt.*, lec. XX, *med.;* I *Met.*, lec. I.



CAPÍTULO CUARTO

LA INTELIGENCIA

El objeto propio de la inteligencia son las *esencias materiales*. En estas dos palabras el tomismo se sitúa entre dos extremos casi igualmente temibles: el espiritualismo nacido de Platón, y el sensualismo materialista.

La esencia es un *objeto* aparte, al ser un aspecto de lo real que abstrae de sus condiciones sensibles. Por otra parte, las únicas esencias accesibles a nosotros tienen que venirnos por el camino de los sentidos: *Nil in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Esta doble observación colocará a Santo Tomás sobre un terreno del que no podrán desplazarle ni el sentido crítico desarrollado, ni los progresos de la psicología experimental, mientras que un espiritualismo excesivo comprometerá la causa de la verdad y le enajenará por mucho tiempo la ciencia.

La esencia está por sí misma fuera del tiempo y del espacio. En lo que concierne a los seres objetos de la experiencia, la esencia ha descendido al tiempo y al espacio por lo que hemos llamado la *individualización*, habiendo notado los tiempos de su caída ([1]). El conocimiento intelectual consiste en volver a encontrar este punto de salida, en remontar de la idea realizada a la idea de realización, de la casa al plano de la cosa artística que representa la naturaleza al arte según el cual la naturaleza la crea, la dirige y la lanza hacia su término. Conceptos universales, juicios obtenidos por combinaciones de estos conceptos, demostraciones procedentes de juicios para suministrar otros, todo esto tendrá que salir de aquí; lo *esencial* de todo ello es el alma.

Los sentidos no suministran nada parecido. Lo individual, en el sentido se recibe sin materia; pero lo que de él se ha

([1]) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, C.

sacado no es independiente de las condiciones de la materia; el espacio y el tiempo lo limitan; eso no es la idea de naturaleza, idea que la naturaleza puede indefinidamente volver a tomar: es una realización particular tomada como tal.

Se ha pretendido que una tal distinción es ilusoria, que la idea, especie de calco dibujado al trazo, imagen esquemática, perfilada, generalizada por superposiciones sucesivas, no tiene nada de transcendente a la sensación. No se ha visto que lo que es ilusorio y mucho es esta última observación. No nos hace adelantar ni un paso en el problema. La imagen esquemática existe: es el *fantasma*, del que trataremos seguidamente. Lo observamos en nosotros netamente; pero también podemos observar que vemos en él otra cosa que él mismo. Por el uso que de él hacemos, nuestras ideas generales se muestran verdaderamente generales, y ¿qué será el esquema, de que se habla, abandonado a sí mismo, sino una sensación de cualidad inferior, que no expresa nada especial ni muestra signo alguno de inteligencia?

Ahora bien, si esta notación es exacta, no hay necesidad de decir que la facultad que en nosotros puede extraer de lo particular lo general, de lo temporal lo intemporal, y de lo contingente lo necesario, estará ella misma elevada por encima de las condiciones materiales. Los poderes corresponden a los actos que los objetos definen primeramente.

Puesto que la inteligencia encuentra en lo sensible la materia de una intuición que traspasa lo sensible; puesto que ella sabe *leer* la esencia *(intelligere, intus legere)* (1) es necesario que la supongamos, como la esencia, al nivel de lo universal, de lo intemporal y de lo necesario. Es preciso que, negativamente por lo menos, la abstraigamos de un medio exterior o interior que está entregado al movimiento, a la particularidad temporal y espacial, a la contingencia. Conocer, se ha dicho, es *ser*. Si yo devengo inmaterial, es necesario que por tanto yo sea inmaterial en potencia.

(1) IIª, IIªᵉ, q. VIII, art. 1.

"Al percibir el alma las naturalezas universales de las cosas se da cuenta que la forma según la cual ella conoce es inmaterial; de otro modo sería individualizada y no nos llevaría al conocimiento de lo universal. Después, al advertir que la forma inteligible es inmaterial, se comprende que el intelecto, cuya forma es, sea un no sé qué *(res quaedam)* independiente de la materia (1)". Llegaremos de este modo a esta singularidad de un poder perteneciente a un alma que es acto de un cuerpo, sin que ese poder sea acto del cuerpo. Debemos concebir una emergencia de acto en razón de la cual el alma apoyada en condiciones materiales las sobrepasa, como la punta rosada de las pirámides traspasa las brumas matinales. Sita en los confines de dos mundos, el alma tomará prestado de los dos y desde el punto de vista del conocimiento como en todo, tomará de la materia y del espíritu las características del hombre.

Se ha criticado frecuentemente como superficial, por no comprenderlo, el razonamiento sobre el cual Santo Tomás —después de Aristóteles, por lo demás— apoya su tesis de la inmaterialidad del alma pensante. *Intus apparens prohibet extraneum:* ésta es la mayor. La menor es un hecho: Tenemos por objeto todas las naturalezas sensibles. Conclusión: Ninguna de las naturalezas en causa debe subsistir en nosotros en cuanto conocedores. Luego la potencia por la que alcanzamos las naturalezas sensibles es extraña a las naturalezas sensibles; luego es inmaterial.

Así abreviado es cierto que el razonamiento no está claro; pero hay que penetrarlo. *Intus apparens prohibet extraneum,* no es un principio empírico, sino una aplicación de la metafísica del devenir.

Puesto que el conocimiento es un *fieri,* es preciso que la potencia a la que se aplica este *fieri* envuelva una privación correspondiente. No se llega a ser lo que se es. Ahora bien, el intelecto tiene por objeto todas las naturalezas corporales, y en cada una lo universal, lo abstracto, el ser en sus deter-

(1) Q. X, *De Verit.,* art. 8, *med.*

minaciones multiformes; el ser, decimos, idéntico a lo verdadero. No puede por consiguiente contener en sí, en cuanto potencia, ninguna naturaleza tomada del mundo corporal. Si la contuviese sería respecto a su objeto como la pupila coloreada respecto a los colores, como la mano caliente respecto a un objeto de temperatura igual. No hay inconveniente en que el sentido tenga una naturaleza determinada, siempre que no se halle en su propia línea, respecto a lo que debe devenir en esa línea. El ojo puede ser sólido, con tal que no esté coloreado; la oreja puede estar coloreada, con tal que no esté vibrante. La mano puede estar caliente con tal que no lo esté en el mismo grado de temperatura que el cuerpo, del que deba experimentar el calor. Pero, en la medida en que se introducen en el sentido las determinaciones idénticas a las del objeto, el sentido no alcanza más a éste.

Ahora bien, esta comprobación es suficiente. Como la mano para conocer un grado de calor, debe tener otro; como la pupila para conocer los colores que ella conoce, tiene necesidad de no tener ninguno de ellos, así nuestro ser intelectual, que tiene por objeto toda naturaleza corporal, debe ser extraño, como tal, a toda naturaleza corporal. Es preciso que sea como el Intelecto separado de Anaxágoras: *Immixtus, ut imperet.*

En el pensamiento de Anaxágoras, que soñaba en el principio motor, esto significaba que el motor primero no debía estar incluído en el determinismo, y por ende no debía estar determinado al modo de las cosas corporales. En este último caso, en efecto, la acción del agente primero, determinada por su naturaleza, no podría ser universal. Se le coloca pues fuera del género en que se catalogan sus efectos. Será *separado*, fuera del mundo material (ἀνάγκη ἀμιγῆ εἶναι).

En el orden del conocimiento sucede lo mismo. Pues si el intelecto tiene una naturaleza del género de aquello que deba conocer, si se halla determinado, en vez de ser potencia pura, respecto a lo que debe llegar a ser, no podrá ya devenir eso, no podrá ya conocer. A menos que se diga como

Platón que las determinaciones intelectuales son innatas. Pero en este caso la inmaterialidad del alma sería más absoluta todavía. Todo el mundo comprende el *a fortiori*. En todo caso, en la suposición menos favorable, que es por otra parte la verdadera, la conclusión se impone. Si existiese la geometría en la inteligencia, ésta no conocería más que la geometría, o, lo que sería lo mismo, conocería todo bajo forma geométrica. Paralelamente, si el cuerpo entra en la composición de la inteligencia, como no podría ser el cuerpo en general, sino tal cuerpo dotado de una naturaleza particular, fatalmente escaparía a la inteligencia la idea general de cuerpo y la idea de *tal* cuerpo, aun del mismo que la afecta; pues, la inteligencia, al padecerlo, ni lo domina ni lo *distingue*.

Y no se diga: El intelecto no es cuerpo; pero es algo del cuerpo, a saber su acto, así como se ha dicho del sentido. Ya se ha podido ver que el inconveniente sería el mismo ([1]). Si el intelecto tiene un órgano corporal, su poder estará afectado por él; no podrá ejercerse más que por cualidades corporales, en su dependencia. ¿Cómo se elevaría por encima de sí para juzgar la cualidad como tal, el cuerpo en su naturaleza genérica o particular? La "forma *a priori*" infligida al poder por el órgano excluiría todo conocimiento de orden universal ([2]).

Es necesario sin embargo comprender que la conclusión así obtenida relativa a la esencia del alma conocedora es puramente negativa. El intelecto está fuera y por encima de la materia, eso es todo lo que se puede decir.

No hay intuición de lo inmaterial, solamente a través de sus actos lo alcanzamos, como postulado explicativo ([3]), permaneciendo en sí incognoscible. Lo que se ha adquirido por la demostración introducida, es que existe en nosotros, como significado de la palabra *idea*, una presencia interior de los objetos, en razón de la cual éstos se nos apa-

([1]) Cf. *supra*, c. III, A.
([2]) In III *De Anima*, lec. VII; I pars, q. LXXV, art. 2.
([3]) Cf. *supra*, c. II, A.

recen como *naturalezas*, luego desprovistos de las condiciones que individualizan las naturalezas, luego fuera del tiempo, del número y de la materia. Como fundamento de esta presencia, que resulta en nosotros de un devenir, debemos suponer un sujeto evolutivo del mismo orden, que esté en poder de idea, esperando que la impresión del objeto le conduzca al acto. Describimos de esta manera el fenómeno por medio de un esquema tomado del orden sensible: ¿De qué lo tomaremos? Proporcionalmente a la sensación y a sus condiciones reconocidas, describimos la intelección, lo mismo que describimos la sensación misma proporcionalmente a la acción y a la pasión [1]. Solamente que existe esta diferencia, que la acción y la pasión incluídas en la sensación son para nosotros objeto de intuición; nos sentimos sentir; mientras que la acción y la pasión intelectuales no son juzgadas así más que por analogía proporcional.

No hay intuición intelectual. Pensar nuestro pensamiento, no es volver hacia nuestro objeto propio, es remontar en el sentido de sus condiciones; condiciones necesarias, luego definibles como *funciones*, pero no definibles en ellas mismas. Se da aquí algo parecido a lo que se ha dicho del conocimiento de Dios [2]. Es una álgebra. Puesto que, aun intelectualmente, lo sensible es nuestro objeto propio, no puede haber para nosotros más aritmética que la sensación.

A. La Inmaterialidad e Inmortalidad del Alma

Es evidente que si hay en nosotros una función transcendente a todas las condiciones de la materia, debe haber, detrás de ella, una existencia que le corresponda. *Operari sequitur esse*. De donde esta conclusión tan importante relativa al destino del hombre: "Lo que en nosotros es el principio de la operación intelectual y que llamamos alma humana, es un cierto principio incorporal y subsistente." Se dice: *Cierto principio*, a fin de notar por lo vago de la expresión la naturaleza incognoscible en sí de ese principio.

(1) Cf. *supra*, c. II, *init*.
(2) Cf. *supra*, t. I, l. II, c. III, C, a.

Se dice: *Incorporal*, para descartar toda determinación sacada de la experiencia sensible, pues lo intelectual debe estar libre, a fin de dominarla por lo universal. Se dice: *subsistente*, por oposición a ese género de poderes que dependen de una materia y no se ejercen sino en función de ella ([1]).

El alma animal no es así. Platón, por oponerse radicalmente a la tesis de los *naturalistas*, tuvo el error de creerlo. Los naturalistas confundían el sentido y la inteligencia al punto de atribuirles a un común principio corporal. Platón, distinguiéndolos, les atribuía a un principio también común, pero espiritual, asegurando que sentir lo mismo que comprender convenían al alma sola, y no al compuesto. Se seguía de esto que todas almas de los animales eran subsistentes ([2]). Pero esta posición es falsa. Las operaciones sensitivas son el acto del conjunto: cuerpo animado, alma encarnada, y puesto que el modo de ser corresponde al modo de obrar; puesto que conocer, en particular, es un devenir, cuyo soporte debe juzgarse por el acto, no hay razón para acordar una subsistencia aparte a lo que no tiene operación alguna a parte. El alma animal subsiste en y por el compuesto, en tanto el compuesto subsiste. Disuelto éste, es decir desorganizado, el alma animal vuelve a las potencialidades de la materia: *quo non nata jacent* ([3]).

Por el contrario, el alma humana, destruído el organismo, conservará la función que ejerce por sí misma como ya se ha dicho; también conservará el ser autónomo que prueba la autonomía de esta función. La destrucción del cuerpo no puede alcanzar un alma que goza de la autonomía de su ser; pues sólo es arrastrado en la caída de otro el que depende del mismo. Sería necesario, si el alma se destruyese, que lo fuese por algo que la alcanzase en sí. Ahora bien, este algo no se encuentra.

No puede ser una contrariedad interior o exterior: el alma

(1) I pars, q. LXXV, art. 2.
(2) *Ibid.*, art. 3. Cf. *Teeteto*, c. XXIX et XXX.
(3) I pars, q. LXXV, art. 3; II C. *Gentes*, c. LXXXII.

es una forma simple y dotada por su transcendencia de la capacidad de recibir en sí los contrarios, por tanto mal podría ser afectada por ellos. O le son extraños, o penetran en ella inteligiblemente y así llegan a ser su perfección, lejos de destruirla.

No puede ser tampoco la sustracción de alguna condición de su ser: pues solamente hay cuatro órdenes de condiciones: materiales, formales, eficientes y finales. Ahora bien, el alma intelectual, como tal, no tiene condiciones materiales, como lo acabamos de ver. Sus condiciones formales residen en ella y no pueden abandonarla. Su única condición eficiente es la actividad creadora ([1]), puesto que no siendo el acto de un cuerpo, no puede resultar de transmutaciones de los cuerpos y debe salir necesariamente del fondo transcendental del ser (θύραθεν diría Aristóteles). Ahora bien, la actividad de Dios no desfallece. Se ha dicho por otra parte que la actividad de Dios, en tanto que quisiese distinguirse de él, no es más que el ser mismo de la criatura, concebida como en relación con su fuente ([2]). Lo que es indefectible de suyo es pues indefectible simplemente, y aun, se puede decir, indefectible especialmente respecto a Dios en quien su indefectibilidad encuentra su origen. En fin, la finalidad que es la razón de ser del alma no es menos indefectible que la eficiencia que la establece. Esta finalidad es Dios, en cuanto participado y manifestado en sus obras. Ahora bien, si la existencia del alma no añade nada a los fines necesarios de Dios ([3]), sí añade a los fines libres que él se da, mientras que su nada con nada concuerda. La nada no es un fin, al no envolver bajo ningún aspecto ni el bien, que es idéntico al ser, ni el mal, que se apoya sobre el ser ([4]).

La naturaleza del conocimiento sugiere a Santo Tomás

([1]) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, C.
([2]) Cf. *supra*, t. I, l. III, c. I, A.
([3]) Cf. *supra*, t. I, l. II, c. 3, M, b.
([4]) II *C. Gentes*, c. LV et LXXIX; I pars, q. LXXV, art. 6; *Quodl.*, X, q. III, art. 2; q. un *De Anima*, art. 14; *comp. Theol.*, c. LXXXIV.

otra prueba de la perennidad del alma en la cual se podrá admirar la elegancia. El conocimiento intelectual es un devenir superior, en el que el sujeto se transforma en el sentido de formas puras, desprendidas de la materia individuante, y por esto eternas. *Anima fit quodammodo omnia.* Ahora bien, un semejante sujeto, que es materia en relación a la inteligibilidad inmanente al mundo, no puede someterse al tiempo más que el sujeto del devenir material, cuyo acto es relativo a las formas individuales lanzadas a *la materia y al número. Ahora bien, la materia pura está* dotada de perennidad (1). Luego, con mayor razón el alma.

En fin, un motivo que parece sentimental, pero que profundizado llega a ser un argumento metafísico es éste. Todo ser tiene una tendencia a ser, caracterizada por sus propiedades y sus relaciones con el medio natural. Esta tendencia en el conocedor toma la forma de deseo. El deseo bien analizado nos dice dónde va el ser, dónde la naturaleza le impulsa. Es el sentido metafísico del principio: "*Desiderium naturae non potest esse inane.*" Ahora bien ¿a dónde tiende el alma intelectual desde el punto de vista del ser? A diferencia del bruto que no conociendo más que lo individual no puede tender sino a lo individual, es decir, en el caso presente, a la conservación de su ser *hic et nunc*, el ser humano, cuyo objeto es universal, juzga de su vida con el prisma de lo universal; concibe y por ende desea el ser como tal sin adición espacial o temporal. Tendemos a ser no un día ni mil, sino a ser simplemente *(simpliciter)*. Nuestro pensamiento, mostrándose superior al llegar a ser, puesto que le aplica sus límites, despierta correlativamente un deseo que abstrae del tiempo; que sería violentado si el tiempo le tomase bajo su imperio. Esto no se logra, por otra parte; pero esta proposición hipotética: El ser que desea así, morirá, encierra una contradicción de naturaleza; pues esto significa de una parte: Este ser pertenece a un mundo donde la muerte no tiene sentido, y se

(1) Cf. *supra*, l. IV, c. I, A, a.

añadiría que a este ser, la ley de otro mundo, el del devenir temporal, le será sin embargo aplicable, lo que equivaldría a decir que este último mundo lo ha vuelto a tomar y que ya no es el ser de pensamiento puro y de deseo sin determinaciones temporales que se había consentido en reconocerle [1].

B. La Supervivencia del Alma

Queda el angustioso problema del futuro que se plantea entonces para el hombre. Si el alma permanece, destruído el cuerpo, estamos pues divididos. O entonces sería preciso volver a Platón y decir con él que el hombre es el alma intelectual sola, en vez de concebirse ésta como una emergencia, en un ser parcialmente entregado al flujo de la materia. A esta dificultad la fe cristiana responde con la doctrina de la resurrección de la carne, pero la filosofía no tiene este recurso. La filosofía comprueba que el hombre muere, pero no puede decir que revivirá; debe contentarse con decir que todo en él no muere, añadiendo que siendo el alma en nosotros lo principal y siendo de ordinario lo principal totalizado por el lenguaje, se puede decir por este capítulo: Somos inmortales [2]. Esto no será retornar a Platón, que hablaba con rigor y no concebía la unión de un espíritu con una materia sino bajo forma accidental.

Pero una dificultad más grave es ésta. ¿Para qué le servirá al alma guardar su existencia, destruído el cuerpo, si pierde sus funciones? Ahora bien, ninguna función parece posible fuera del cuerpo, o por mejor decir, fuera de un estado excelente corporal. La enfermedad alcanza a la inligencia, y puede llegar hasta suspender totalmente su acto, destruyendo las condiciones orgánicas de las que dependen los sentidos, la imaginación, la memoria, la experiencia, todas las cosas en que hemos apoyado la inteligencia.

La respuesta es embarazosa. Y debe serlo. Los adversarios

(1) *Locis ult. cit.* Para el desarrollo de este argumento cf. nuestra obra: *Les Sources de la croyance en Dieu*, c. IX, París, Perrin.

(2) I pars, q. LXXV, art. 4, ad 1.

de Santo Tomás de la edad media tenían excelente ocasión de reprocharle en este punto su aristotelismo. Si el individuo pensador no piensa en acto sino bajo la condición de imágenes interiores; si las imágenes suponen el organismo, y éste el medio cósmico, ¿cómo, disuelto el organismo, no comunicándose el alma ya con el medio por este intermediario, tendrá ésta posibilidad de operar, aunque sea para tener conciencia de sí? *El sueño sin ensueño* ¿será esto la realidad de la muerte? Pero entonces ¿cómo suponer, en el plan de la naturaleza, esta supervivencia inconsciente e inerte del alma? No ser para sí ni para otros, ¿acaso es ser todavía?

De esto a suponer que, aun en esta vida, el intelecto separado de la materia no es enteramente personal; que es una influencia común, por consiguiente, para cada uno de nosotros una influencia provisional; que su cometido va más lejos, en el espacio y en el tiempo, que estas migajas de humanidad efímera que somos, no había más que un paso. Averroes lo franqueó, pretendiendo apoyarse en Aristóteles. ¿Quién sabe?... Por otra parte los comentarios de Santo Tomás sobre el *De Anima* subsisten, así como el admirable estudio *De Unitate Intellectus, contra Averroistas* (1).

No es menor la dificultad desde el punto de vista positivo al afirmar una supervivencia que no se puede describir, partiendo de los postulados de la psicología terrestre.

Lo que permite al filósofo cristiano, enseñado por su fe, enseñado por las necesidades morales y conveniencias finalistas, proseguir de alguna manera el estudio de la psico-

(1) Es de notar en particular el pasaje "imposible depravar" en el que Aristóteles hablando del alma en cuanto a su parte intelectual, declara netamente que no existe antes que el cuerpo (lo que se opone a los Averroístas, pero que nada impide que persista después (XI Met. 1070, 20. S. Thom.: XII, lec. III). Dice solamente: Nada lo impide, porque este pasaje no lo determina. Hay que recordar que según su promesa (II Phys., 194, 10 y XI Met., I, 1069, 30) Aristóteles debía tratar en la Metafísica: 1º, de las formas separadas; 2º, de las formas unidas a la materia pero que son separables y en cuanto son separables. ¿Qué hubiera dicho de estas últimas? Nadie lo sabe. La *Metafísica* nos ha llegado mutilada y puede ser que falte lo que tanto nos interesa.

logía hasta el *más allá*, es comprobar que el papel actual del intelecto pasivo, a saber su receptividad ideal bajo la invasión del mundo sensible portador de ideal, no agota su potencia. Es un receptáculo de ideas y poco importa a su naturaleza que esas ideas le lleguen de lo sensible. Esta es su condición actual, pero no es su condición necesaria. Su naturaleza *separada* la convierte en inaccesible a la muerte, y su naturaleza receptiva, sin limitación modal, hace posible su "*información*" o determinación cognitiva bajo otras condiciones, *por lo cual la inmortalidad* consciente y activa tiene *sus bases*. Psicológicamente, la inmortalidad *puede* ser; si moralmente lo *debe*, todo va bien; el hombre con sus aspiraciones; el moralista, preocupado con sus postulados; el cristiano atado a su fe pueden satisfacerse.

La respuesta de Santo Tomás es ésta: Las funciones que dependen del cuerpo perecen: los sentidos, la imaginación, la experiencia sensible, la memoria propiamente dicha, las pasiones; pero las funciones racionales no perecen. Solamente que ellas vuelven sus ejes. En vez de trabajar con los sentidos se orientan hacia las realidades superiores ([1]).

¿Acaso ignoramos que la fuente de lo inteligible se halla en lo alto? Lo sensible antes de *informarnos*, es informado él mismo de una forma divina. Porque la *forma* es divina ([2]). A través de la naturaleza comulgamos, sin saberlo, con la Fuente ideal. No podemos beber la verdad sino en Dios, donde reside. Considerada así la "visión de Dios" es una verdad profunda. De un modo o de otro es necesario que Dios se mezcle con el pensamiento y que nuestra ciencia, o nuestro arte o cualquier cosa que encierra inteligibilidad sea una colaboración divina. Nues-

([1]) Entre las realidades superiores hacia las que se orienta el alma, una vez rotos sus lazos corporales, es necesario considerar al alma misma, inteligible de por sí como forma inmaterial, y por consiguiente objeto posible de intuición inmediata. Es necesario también considerar además las substancias separadas, llamadas ángeles, y finalmente a Dios, fuente primera de toda inteligibilidad y de todo ser.

([2]) Cf. *supra*, l. IV, c. I, A, b.

tras ideas vienen de lo alto, aun viniendo de lo bajo, como la imagen del sol reflejada en el mar, viene realmente del sol, mientras nos llega del mar. Nuestro pensamiento es un reflejo ideal, como los seres son un reflejo real de un Absoluto a la vez ideal y real.

En estas condiciones lo Absoluto puede reflejarse en nosotros sin intermedio de lo real que nos circunda. El mundo inteligible, del que nuestra alma participará después de haber roto sus ataduras, alimentará nuestro pensamiento. En vez de contemplar las ideas en reflejo, las recibiremos de su fuente y las contemplaremos en nosotros, con nosotros mismos, en nuestra esencia inteligible, utilizando por otra parte aquellas ideas que la vida presente ha vertido en el tesoro del alma [1].

C. El Origen del Alma

Por el momento no es ésa la condición de nuestro intelecto. Antes de describir sus funciones, notemos, con objeto de no volver más sobre ello, lo que encierran para Santo Tomás la naturaleza y el fin del alma, con relación a sus orígenes.

La manera de nacer responde a la manera de ser. Si el alma fuese una *forma* ordinaria, si no obrase más que por la acción del compuesto y no existiese más que de la existencia del compuesto, no habría motivo para suponer un *fieri* propio de ella: el *fieri* del compuesto, resultante de una transmutación material, le serviría de razón suficiente. Pero el acto intelectual sobrepasa la materia y ya hemos concluído que el ser de un sujeto dotado de una función tal es independiente de la materia. Una pura transmutación material no puede, pues, explicarlo y como no existe más que esto en la generación, al no ser ésta más que la transmutación de una materia que pasa de la potencia al acto, hay que decir que el alma es no engendrada, lo mismo que decimos de ella que es indestructible. Por otra parte, no ha

[1] II C. *Gentes*, c. LXXXI: I pars, q. LXXXIX, art. 1, *cum arg.*; q. *Disp. de Anima*, art. 15 et 17.

existido siempre, teniendo en cuenta que su ser natural reside en el cuerpo y que el cuerpo tiene comienzo ([1]). No queda sino que haya aquí un comienzo absoluto, es decir algo que exista después de no haber sido absolutamente, ni en sí ni en causas propias. Y como la idea de comienzo, así como la idea de un ser imperfecto y limitado, cual es el alma, repugna a lo absoluto en el sentido de independiente y de no-causado, es necesario invocar, como causa propia del alma, al solo verdadero Absoluto, siempre suprema fuente, pero para el alma fuente inmediata de su ser. Esto es lo que se expresa antropomórficamente diciendo que el alma, creación de Dios, es *infundida* por Él en el cuerpo. Es lo que Aristóteles expresaba en imagen, cuando decía que el alma viene de afuera y como por la puerta (*θύραθεν*).

Cómo, por consiguiente, nos debemos representar el proceso de la generación, lo veremos en las consideraciones siguientes. Se sabe que lo que trabaja en el *semen* no es un alma, sino una virtud formativa resultado de disposiciones materiales, teniendo éstas el cometido de instrumento respecto al generador. De este modo se descartan dos opiniones falsas: la que pretendería que fuese el alma nueva quien desde el comienzo fabricase su cuerpo, y la que atribuía al alma materna la virtud formativa que el desenvolvimiento embrionario nos revela. Esta última suposición no es defendible. Lo que desarrolla al embrión no puede serle exterior. Se ve claramente que el nuevo ser asimila por su propia cuenta, no por cuenta de su madre. Aun más, está dotado de sensación, y puesto que ésta es una operación inmanente, no se la puede dividir entre dos sujetos, de los que uno sería el agente y el otro el asiento.

En cuanto a la otra suposición se defiende mejor a primera vista; pero no es tampoco aceptable. Decir que el alma se halla en el *semen*, o en el embrión en su estado inicial, todavía inorgánico, es olvidar que el alma humana no es un espíritu, sino un *acto del cuerpo orgánico*. Sobrepasa a és-

([1]) II, *C. Gentes*, c. LXXXIII; III *De Pot.*, art. 9; I pars., q. XC, art. 2; *Quodl.* IX, q. V. art. 1; *De Fato*, c. V.

te en poder; pero se apoya en él y no puede pues residir sino en él. Antes de su organización esencial, el cuerpo no es susceptible de tener alma, porque al principio no es un cuerpo y en los estados ulteriores no es un cuerpo para *esta* alma.

¿No sabemos que el alma es al cuerpo lo que la vista (en acto primero) es al ojo? Lo mismo que la vista no puede existir antes que el ojo, el alma no puede existir antes que el cuerpo, ni el alma propiamente humana antes que el cuerpo propiamente humano, es decir el cuerpo organizado de manera que pueda (en acto primero) llevar la vida humana.

¿Cuándo tiene lugar esto? Es asunto de la ciencia positiva. Pero filosóficamente, colocar un alma en un embrión de cuerpo, o con mayor razón en el *semen*, para Santo Tomás es una herejía manifiesta.

Por otra parte, ¿no se ve que suponer un descenso de alma al *semen*, es confundir la generación humana con la fisiparidad vegetal o animal? Ésta pareció posible teniendo en cuenta la organización elemental de los sujetos, en los que las diferenciaciones son mínimas (1). El hombre es de otra esencia. Extremadamente diferenciado por su cuerpo, tiene además un alma sustancial. Ésta no puede dividirse según la división de su soporte, división que es el resultado de un *acto* puramente orgánico. Y ¿quién osaría decir que toda efusión de *semen* da lugar a una multiplicación de almas?

No se diga que dos cosas se hallan aquí en presencia, la materia del *semen* y su virtud formativa, y del mismo modo que de lo primero resulta el cuerpo de la segunda surge el alma. Un alma no llega a ser y no se perfecciona así por etapas, lo mismo que ninguna forma sustancial. La forma es un indivisible. Por otra parte un inconveniente mayor se seguiría, y es que permaneciendo sin cesar función del cuerpo los desenvolvimientos que se acuerdan aquí a la forma generatriz, el alma intelectual, que es su última eta-

(1) Cf. *supra*, c. I, A.

pa, sería también dependiente del cuerpo y sería arrastrada más tarde en su caída.

Es, pues, preciso decir que la virtud formativa incluída en el *semen* ni es un alma, ni llega a ser alma en lo sucesivo; sino que esta virtud, que resulta en el *semen* de disposiciones puramente materiales, tiene razón de efecto respecto al alma del engendrante y de causa respecto al cuerpo del engendrado. Ella es y no el alma nueva quien, aun cuando esta última llegue, continúa trabajando por cuenta del padre, con la colaboración material de los elementos suministrados por la madre, de tal suerte que se pueda decir: El hombre engendra al hombre, y no: El hombre se engendra a sí mismo. Engendrar es propio de lo que está terminado y acabado por su propia cuenta. La virtud generativa que llegará al recién nacido no puede beneficiarle a él; beneficiará a la especie. Aún más, la herencia prueba muy bien que el trabajo de asimilación que fabrica al ser vivo está al servicio de los ascendientes, no al servicio de un alma autónoma. La virtud formativa paternal permanece la misma desde el comienzo al fin de la generación y tiende a constituir un semejante; pero no llega a ello más que por etapas, de tal suerte que en la evolución embrionaria, todos los reinos y como todo el plan preformador de la naturaleza se reencuentran. El embrión es primeramente un vegetante; lleva la vida de la planta ([1]), nutriéndose y desarrollándose como ella. Después su diferenciación crece, se perfila, se despierta a la sensación que deberá abrir el camino a la intelección. Pero estas funciones diversas, al ser todas inmanentes, suponen cada una un principio propio.

Es pues necesario decir que en la materia donde trabaja la virtud generativa, se produce primeramente un alma vegetativa; después, más tarde, un alma superior, a la vez vegetativa y sensitiva, y en fin, terminado el desarrollo en cuanto a lo esencial, un alma a la vez vegetativa, sensitiva y racional. Solamente que, no siendo esta última únicamente acto del

([1]) Santo Tomás confirma aquí un punto de vista de Aristóteles (De *Anim. gener.*, II, III).

cuerpo, como lo prueban sus funciones transcendentes, no podemos hacerla venir *de plano* al fin de un trabajo de organización material. Se necesita aquí un aporte exterior, una acción en participación tomada del mundo inteligible, un *descenso* de ideal, ya que una *ascensión* de materia no podría elevarse hasta allí.

Nada por otra parte se presenta aquí como milagroso. La *naturaleza naturante* envuelve a Dios. Dios está "mezclado con sus obras", según la expresión de San Agustín. Lo que hace como cosa corriente, de conformidad con el plan que realiza la naturaleza, no es un milagro. Es sin embargo una creación, en cuanto que es una participación del Primer Ser, obtenida como comienzo absoluto, sin relación de continuidad causal con las condiciones materiales precedentes ([1]).

Se puede subrayar útilmente que si, desde el punto de vista de la ciencia experimental, el sistema evolucionista fuera el verdadero; si, desde el punto de vista experimental siempre, este sistema se aplicara aun al hombre, Santo Tomás no hubiera tenido ningún inconveniente en adaptarse a él. Partiendo del supuesto que las fases embriogénicas son la réplica, en pequeño, de las fases de la vida universal, lo que acaba de decir del alma lo aplicaría a la formación de la humanidad en su primera pareja. El organismo adámico sería, en hipótesis, la obra secular de la vida lentamente elaborada sobre la tierra. El alma habría surgido allí a su hora, sin golpe teatral, sin ninguna intervención observable, *naturalmente*, pero llamando aquí *naturaleza* a esta *naturaleza naturizante* integral, que envuelve a Dios, y a Dios solo debería atribuírsele el alma. Esto tampoco sería un milagro: sin embargo sería una creación y, salvo la envoltura imaginativa, las lecciones de la Biblia guardarían, filosóficamente lo mismo que religiosamente, su valor ([2]).

([1]) II, C. *Gentes*, c. LXXXIX; I pars, q. CXVIII, art. 2, *cum comment. Cajet.*

([2]) Cf. nuestra obra *Les Sources de la croyance en Dieu*, c. IV: Dieu et les origines de la vie humaine.

D. Las Condiciones Sensibles del Conocimiento Intelectual

Volvamos, después de este inciso, a las condiciones del conocimiento intelectual. Hemos de recordar el puesto que ocupa en nosotros este fenómeno. Llega al final de un largo proceso de preparación; es el paradero de la experiencia, que, procede de la memoria, hija del sentido. En medio de fenómenos sensibles, en continuidad con ellos y dependiendo de los mismos, se produce el acto intelectual. Santo Tomás no piensa que fenómeno *alguno* espiritual pueda producirse naturalmente, en nosotros, sin la participación de lo sensible. Es, dice, un hecho de experiencia. Nadie piensa, aun utilizando una idea adquirida, sin evocar dentro una imagen que sirva de apoyo al pensamiento, sirva de ejemplo, se presente, por una u otro razón, como una encarnación, una realización particular de la idea. Cuando queremos despertar en otro una idea, un pensamiento, ensayamos producir en él estados de sensibilidad correspondientes, pues éste es, a decir verdad, el único medio de comunicación intelectual de que disponemos. Por la palabra o por los signos agitamos los sentidos que obran a su vez sobre la imaginación y la memoria. Provocamos así un estado interior en el cual el interlocutor leerá nuestra idea, como hubiera leído la suya. No alcanzamos la inteligencia de los demás sino indirectamente *(per accidens)* (1) y lo mismo sucede con la nuestra respecto de lo que quiere conocer. La inteligencia vive dependiendo de acciones y reacciones orgánicas muy complejas y por esto las ideas se hallan sometidas a las mismas leyes mecánicas de asociación que los hechos sensibles en vez de obedecer siempre a las leyes lógicas.

Este fenómeno, del que abusa el materialismo, se explica muy bien en nuestra hipótesis. Y se explica mejor el hecho frente al cual un espiritualismo excesivo sería desarmado, a saber que el empleo de la inteligencia corre, en nosotros, la suerte de las facultades sensibles. Lesionados los órganos de

(1) Q. XXVI, *De Verit.*, art. 3, ad 12.

la imaginación o de la memoria, la inteligencia no funciona más. Mejor aún, atados los sentidos por el sueño, pero suelta la imaginación, no tiene consistencia el pensamiento: divaga. Esto prueba que el contacto inmediato no solamente con las imágenes anteriormente adquiridas, sino con el exterior real es una condición necesaria de la inteligencia.

En suma, si la inteligencia no es un poder orgánico. es co-orgánico en cuanto que las funciones de los órganos animados son la materia o el instrumento de las suyas. No se halla en estado completo para su ejercicio normal si no es con todo el aparato de sensibilidad interna y externa anteriormente descrito, y el hombre todo entero, no el intelecto sólo, es el inteligente ([1]).

Se ve reaparecer aquí y siempre el principio fundamental de la psicología tomista, principio renovado audazmente, genialmente —y pensando en el futuro científico, diríamos providencialmente— de la psicología de Aristóteles, a saber que el alma humana no puede definirse completamente sino en función del cuerpo que ella anima y con el cual forma una unidad real y sustancial; que depende pues, en su na cimiento y en sus características, de condiciones materiales, aunque éstas no sean, respecto de ella, totales; que depende de ellas además en su funcionamiento y en *todos* los actos que de ella resultan, aunque no sea en lo que hay de más elevado y profundo en esos actos; que en fin no se podría trazar la curva de existencia y marcar su término, abstracción hecha de su soporte fisiológico, como ya lo habían pensado los partidarios de las *migraciones* y como lo piensan todavía los "*espiritualistas*".

De aquí la ironía de Aristóteles, que Santo Tomás toma atrevidamente por su cuenta: Tan ridículo es decir: El alma sola comprende, como decir: Ella construye o hace un lienzo ([2]). De aquí estas afirmaciones en apariencia mate-

([1]) I pars, q. LXXXIV, art. 7-8; II C. Gentes, c. LXXXI; q. XIX, *De Ver.*, art. 1; *De Mem.*, lec. III; III *Sent.*, d. XXXI, q. II, art. 4.

([2]) Q. XIX, *De Verit.* art. 1, arg. 1.

rialistas: "Las diversas disposiciones de los hombres para las obras del alma dependen de las diversas disposiciones de sus cuerpos (1)" "A la buena complexión del cuerpo, sigue la nobleza del alma... de donde resulta que aquéllos que tienen el tacto delicado son de alma más noble y de espíritu más perspicaz (2)".

De ahí la interpretación fisiológica de la ciencia y de la virtud misma, de la enseñanza y del apostolado que se expresa en este curioso texto: "El cambio que tiene lugar del vicio a la virtud o de la ignorancia a la ciencia alcanza a la parte intelectual *per accidens:* teniendo lugar *por sí* la transmutación en la parte sensitiva (3)".

A fortiori, las funciones orgánicas necesarias para la utilización del saber, lo son para su adquisición. Es manifiesto para todo hombre, al que no dominen los *a priori,* que los conceptos sacan todo su contenido de las representaciones sensibles. No es con la realidad exterior con quien el intelecto está directamente en relación, menos todavía, como lo creen los ontologistas, platónicos u otros, con un mundo de *Ideas en sí,* o con Dios, o con las sustancias espirituales: es con el universo interior con quien los sentidos han construído en nosotros, y cuyas *diferencias* de todo orden son a este respecto transcendente "lo que los colores son para la vista" (4). La intuición sensible: he aquí el punto de unión nuestro con la realidad. Esa intuición introduce en nosotros el mundo y nos hace *llegar a ser* sus objetos. Este mundo físico, que no podría imprimir en el espíritu, imprime en los sentidos que son de la misma pasta. Por ellos se une a nosotros y por ende se une al espíritu que es nosotros. En esta síntesis vital el sentido es el que hace de vínculo entre el intelecto, transcendente como tal, pero unido al sentido en la unidad de la persona, y de otra parte el universo físico, extraño como tal al espíritu, pero unido al hombre que es

(1) *De Mem. et Reminisc.,* lec. 1.
(2) In II, *De Anima,* lec. XIX.
(3) Q. XXVI, *De Verit.,* art. 3, ad 12.
(4) In III, *De Anima,* lec. XII.

espíritu, gracias a la pareja sujeto-objeto de donde nace el conocimiento sensible.

El problema equivale a saber cómo el espíritu realiza el trabajo de asimilación ideal que llamamos antropomórficamente una *lectura (Intelligere: intuslegere)*. Reanudemos este trabajo en su punto de partida, insistiendo siempre sobre lo que colorea tan fuertemente y tan felizmente hoy día el sistema tomista, el carácter físico del alma.

E. Elaboración de lo Universal

El espíritu, que no tiene ventanas abiertas por los sentidos más que sobre lo singular, debe esperar, para funcionar, que lo singular le llegue. Sin esto, ignorante de todo y de sí mismo, no sería más que una potencia vacía y una capacidad sin ocupación. Es preciso que los sentidos le informen y para esto se informen, es decir recolecten su materia y la amasen a su manera: recojan el polen y fabriquen la miel. El trabajo de elaboración indicado por estas últimas palabras es indispensable, en razón de las condiciones impuestas a todo *fieri* natural. Como todo, en el orden físico, está en potencia para todo, en razón de la materia común, así en razón de la inteligibilidad divina participada en común, el alma puede devenir todo y todo puede llegar a ser alma. Pero en un caso como en el otro son menester intermediarios y éstos son tanto más numerosos, tanto más difíciles de reunir cuanto la distancia es mayor entre el estado de los elementos empleados y el resultado que se trata de obtener. "Ahora bien, como la distancia es extrema, entre el ser inteligible y el ser material exterior, no llega de un golpe la forma intelectual a nosotros: llega por medio de muchos intermediarios (1)".

Lo singular, recibido en estado bruto, no despertará en nosotros el sentido de lo universal, porque, como tal, no manifiesta lo universal. Es necesario que sea sometido a los análisis y a las síntesis, a las disociaciones y asociaciones,

(1) Q. *Dis. de Anima.*, art. 20.

gracias a las cuales los sentidos internos y la imaginación, ayudados por la memoria, pueden presentar a la inteligencia los caracteres esenciales de los géneros y de las especies, en todos los órdenes. ¿Diremos pues que el sentido alcanza lo universal? Sí, a su manera, y es necesario; ¿sin él quién podría alcanzárnoslo, ya que la inteligencia no tiene hacia afuera más que esta salida? "Es manifiesto que propiamente y con todo rigor, solamente lo singular es objeto del sentido; pero sin embargo el sentido en cierta manera es también relativo a lo universal. El sentido conoce en efecto a Callias no solamente en cuanto es Callias, sino también en cuanto es este hombre y a Sócrates lo mismo en cuanto que es este hombre. Y de aquí surge que preexistiendo en el sentido tal aprehensión, el alma intelectual puede considerar en Sócrates y en Callias al hombre. Si por el contrario el sentido no aprehendiese más que lo particular, de ninguna manera lo universal en lo particular, no sería posible que por la aprehensión del sentido se causase en nosotros el conocimiento de lo universal (1)". En otros términos, los caracteres comunes de los seres que deben prestar materia a lo universal deben estar representados allí donde nosotros debemos reconocerlos. Alcanzamos lo de afuera por lo de adentro: es preciso que uno y otro se correspondan. Si lo universal se halla encarnado en las cosas, si, en otras palabras, el universo es inteligible, es preciso que el universo se introduzca en nosotros por la puerta de los sentidos, con sus marcas de inteligibilidad, con sus notas universales, sin lo cual, ese aspecto superior de las cosas nos permanecería desconocido, aun estando dotados como lo estamos de inteligencia. Por una especie de inducción y de experiencia *(per viam inductionis)* (2) es como el sentido, informado y vuelto a informar, construye a su manera lo universal en el alma *(facit universale intus in anima)*.

(1) In II, *Poster. Analyt.*, lec. XX.
(2) *Ibid.* Llamo la atención del lector sobre el sentido especial dado aquí a la palabra *inducción*. Santo Tomás a veces dice *manuductio*, lo que suprime el equívoco.

Se comprende cuán difícil es la construcción de lo universal interior. El niño debe de pasar por un período de vida puramente sensitiva e imaginativa antes de llegar a la razón. No llega, por otra parte, más que de una manera provisoria. La vida se compone de niños. Añadamos que para este esfuerzo cada uno de nosotros no esta sólo. Lo mismo que todo, la información de las almas es colectiva. La tradición nos ofrece sus tesoros de experiencia, que debemos asimilar primeramente, después engrosar y transmitir. Por el lenguaje, instrumento de esta iniciación, podemos obtener lo que nos negaría durante mucho tiempo o siempre la experiencia personal. De modo que entre los *phantasmata* sometidos a los poderes del espíritu hay que tener en cuenta a más de las imágenes sensibles o motrices las imágenes verbales que desempeñan aquí un papel inmenso. Santo Tomás habla de ellas poco, porque, curioso por la metafísica más que por la psicología experimental, prefiere atenerse al caso tipo de las imágenes sensibles, suficiente para construir sus esquemas. Sin embargo nos habla de la imagen verbal. "Las palabras del que enseña, dice, ya sean escuchadas o vistas escritas, hacen nacer la ciencia en el intelecto de la misma manera que las cosas exteriores al alma. De las unas y de las otras el intelecto toma lo inteligible. Existe sin embargo esta diferencia que las palabras están más próximas de la intelección en cuanto son expresión, signos, de ideas ya hechas (1)."

Sea como sea, personales o comunicados, los datos de afuera se estrechan y se organizan en nosotros, según una hermosa comparación de Aristóteles, como soldados en huída que se reorganizan. Uno de ellos se detiene, otro se le une, después un tercero y así sucesivamente hasta que toman la iniciativa de un combate. El combate tiene por resultado aquí la conquista del universal. Para que nazca en el alma no hacen falta más que dos condiciones: primeramente que el alma pueda recibirlo: para ello se presta su inmaterialidad;

(1) Q. XI, *De Verit.*, art. 1, ad 11.

en segundo término es preciso que el alma tenga el poder de recomponer, para su uso, el universal que se encuentra degradado en la realidad exterior o sensible, ya que los datos sensibles así como las realidades de donde emanan no suministran del universal más que sus elementos, no su realidad *una.* Llegamos así a esta concepción famosa que algunos han querido desgajar del sistema, no viendo que es ella una pieza capital, cuyo rechazo nos llevaría inmediatamente *a los antípodas de la ontología tomista:* esa famosa concepción es la del intelecto agente.

E. a. El Intelecto Agente

En ciertos pasajes de sus obras Santo Tomás no parece afirmar perentoriamente la existencia de un semejante poder en el interior mismo del alma. Algunos doctores católicos, dice, han afirmado con bastante probabilidad *(satis probabiliter)* que es Dios mismo el que desempeña en nosotros el papel de intelecto agente y confirman su opinión por estas palabras de San Juan relativas al Verbo: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sin embargo, dice más lejos, no es apenas natural creer que en el alma misma no se encuentre en principio inmediato y suficiente de sus operaciones naturales. Ahora bien, éste sería el caso si el intelecto agente, en vez de ser un poder de cada alma, fuese una realidad *una*, ya sea Dios, ya una Inteligencia [1]. Por esta razón Santo Tomás se clava netamente en la opinión contraria. Pero en todo caso, lo que él coloca fuera y por encima de toda discusión es que —subjetivado aquí o allá— el cometido incluído en la expresión *intelecto agente* es un cometido necesario.

Ahora bien, veamos el lugar que ocupa en el sistema.

Toda teoría del conocimiento, se decía, ha de concebir un parentesco previo —a fin de que pueda haber nutrición de una y de otra parte—, entre el que debe ser conocedor y lo que debe ser conocido. Es necesario, para que lo real

[1] In II *Sent.* dist., XVII, q. II, art. 1; C. *Gentes*, c. LXXVI.

pueda sin deformarse devenir en nosotros *idea*, que lo real sea ya, en cierta manera, idea. Lo es en la teoría tomista de la manera explicada ([1]). Lo real es un descenso de idea en la pura receptividad de la materia. Viniendo de la idea, realizando la idea, es lo real la idea misma, llegada a ser, por diversos mecanismos explicados más arriba, subsistente e individual ([2]). Solamente que, así encarnada, la idealidad de las cosas no goza ya de los caracteres de universalidad, de necesidad y de trascendencia que podrían ser el objeto de la inteligencia. Ha caído en la extensión, en el número, en el movimiento, en la contingencia. Para que esa idea reviva en nuestro espíritu con sus propios caracteres, es preciso que por uno u otro medio lo real, entrando en nosotros, vuelva hacia su fuente, se desencarne, rehaga en sentido inverso lo que la *individualización* le impuso. La individualización realizada por la generación de un ser, es como una *atracción* de idea en una materia *(agens facit formam esse in materia):* será necesario para conocer operar una *extracción* contraria, o *abstracción* ([3]).

Ahora bien, esta ascensión hacia el *acto*, partiendo de la materia, que es potencia, no puede operarse más que según las leyes generales que rigen la potencia y el acto. La primera de esas leyes es la anterioridad del acto y por ende la necesidad, para llegar al acto de una potencia, de un agente previamente en acto. A buen seguro este agente podría ser concebido como distinto sustancialmente al alma, aunque obrando en ella; éste podría ser una Inteligencia separada; podría ser Dios, y finalmente es preciso que sea Dios, puesto que Él es el Acto primero de quien todos los otros dependen. Por este motivo Santo Tomás llamará al intelecto agente una luz emanada de Dios *(lumen derivatum a Deo).* Dirá que Dios es la causa excelente de nuestra ciencia ([4]).

(1) Cf. *supra*, c. II, *init.*
(2) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, c.
(3) I pars, q. LXXXV, art. 1; II C. *Gentes*, c. LXXVII; In II *Met.*, lect. I.
(4) Q. XI, *De Verit.*, art. 3; *comp. Theol.*, c. LXXXVII.

Pero aquí se trata de principios inmediatos del conocer y verdaderamente se tiene el derecho de considerar como arbitraria y prácticamente desdeñable la opinión que buscara estos principios fuera del alma misma.

En el alma, pues, debemos suponer a más de la capacidad pasiva para adaptarse a las cosas y recibir en sí la impresión de las mismas, un poder de transformación en razón del cual la desencarnación de lo real, comenzada ya en las potencias sensibles, se termine en el intelecto y haga posible esta asimilación ideal, resultado en que consiste el acto de inteligencia. El intelecto agente responde a esta necesidad. No se podrá evitarla a no ser que recurramos a Platón o a otra forma de innatismo. Si la idea viniese de lo alto, de Dios o de una fuente cualquiera donde lo inteligible se encontrase en acto, no se tendría necesidad de abstraer, en el sentido en que aquí lo entendemos, pues los conceptos serían dados independientemente de lo sensible y de su impresión sobre el alma. Pero si no admitimos como fuente de las ideas más que lo real exterior donde la idea se manifiesta e impone su influencia, pero no existe como tal *(Ipsa forma non est, sed compositum per formam)*, resulta necesario procurar esta existencia, y puesto que el sujeto de ella debe ser el intelecto y el objeto la cosa misma, es necesario que una actividad espiritual presida la síntesis *sujeto-objeto* en que consiste todo conocimiento (1).

Un triple concurso interviene aquí: el del intelecto *posible*, donde se recibirá idealmente la impresión de las imágenes que representan la realidad exterior; el del intelecto *agente* que extraerá de esas imágenes la idealidad que encarnan; el de las imágenes mismas que al imprimir de este modo la inteligencia, rendirán cuenta de la objetividad del saber. Poder activo de idealidad; poder pasivo de recepción ideal; poder especificador al que la idealidad dada y

(1) Cf. III C. *Gentes*, C. LXXXIV, donde Santo Tomás prueba por múltiples argumentos que las actividades corporales no pueden imprimir directamente cosa alguna en la inteligencia.

recibida pedirá prestada su forma: éstas son, pues, las necesarias condiciones del conocer ([1]).

Urge solamente recalcar que esos tres elementos no son tres cosas: son distintos sin duda, pero no como *sujetos*. Las expresiones *intelecto agente*, *intelecto paciente*, *imágenes*, tomadas como sujetos de nuestras frases podrán hacer esa ilusión, pero hay que comprender que el lenguaje es siempre antropomórfico. No hay dos intelectos. Las imágenes, a su vez, no son más que una modificación del sujeto dotado de inteligencia. Pero una cosa es el sujeto como dotado de intelecto, otra el sujeto como modificable en imágenes. Y, por otra parte, una cosa es el intelecto en cuanto está en potencia y otra en cuanto está en acto. Digamos: El intelecto, desempeñando su papel inmanente, tiene el poder de comunicar a las imágenes sensibles una eficacia de orden transcendente al que pertenece él mismo. De ello se sigue que, dotado al mismo tiempo de un poder pasivo, padece ulteriormente la eficacia de las imágenes y concibe los objetos que ellas le representan. Este poder de especificación pasiva es el que hace que llamemos a nuestra facultad conocedora *intelecto paciente* y es el poder activo de sobreelevación ontológica, del que se benefician las imágenes, el que hace la llamemos *intelecto agente* ([2]). "Un ejemplo del todo semejante sería el del ojo, que no solamente fuera diáfano y pasivo bajo la acción de los colores, sino al mismo tiempo proyectara la luz para manifestar los colores y hacerlos visibles en acto. Tales son esos animales de los que se afirma ven durante la noche, porque sus ojos tienen un poder alumbrante capaz de iluminar para sí los objetos"([3]).

Esta comparación de la luz es la que Santo Tomás emplea con más gusto para explicar el lugar del intelecto agente en el esquema del conocimiento. Hay que adoptarla por lo que vale, pues, es una comparación, pero cuidándose de no tomarla al pie de la letra. Se la comentará

([1]) *De Potentiis animae*, cap. VI.

([2]) In II *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 1, *circ. fin.*

([3]) II *C. Gentes*, c. LXXVI.

útilmente comparándola con esta otra. Como la virtud formativa del esperma, porque procede de un alma, tiene valor de alma y termina en un alma, así la imagen material, utilizada por un poder activo de orden ideal, tiene valor de ideal y nos muestra la idealidad del conocimiento. "Acerca de estos secretos, hablamos como podemos", dice un comentarista (1). De ahí esas comparaciones de *iluminación* de *imágenes*, de *depuración*, de *denudación*, de *escogimiento*, de *acción instrumental*, al servirse de imágenes como de herramientas, aunque todas ellas conducen como de la mano a la comprensión de lo que se quiere decir, sin embargo inducen a error a espíritus débiles. En resumen, lo que hay que saber es que la imagen es causa de la idea, puesto que es *ella* quien *le impone su especificación, sus características.* Sin embargo, no es causa total, ya que no explica el modo de ser inmaterial. Es causa parcial dependiente de otra: de aquí la comparación del instrumento. Lo que recibe como complemento de eficacia y aquello a lo que viene a parar es de orden ideal: de ahí la comparación con la luz. En nosotros, pues, resulta el conocimiento simple de lo compuesto, general de lo particular, uno de lo múltiple: de ahí los símbolos de depuración, denudación, extracción, etc.... En suma, la idea es una trasposición de la imagen en un modo superior y esto, bajo la influencia de un poder inmanente que denominamos por su acto.

En este sentido se puede decir con verdad que el conocimiento intelectual no es más que la sensación transformada: solamente que la trasformación es total. Se dirá lo mismo que la sensación no es más que una alteración físico-química trasformada; solamente que la trasformación también es total. Hay aquí diversos órdenes. Para pasar de uno a otro es preciso suponer un poder. Aquí será la actividad del sentido; allá ese poder de la inteligencia revelado y cubierto en parte por este nombre: *intelecto agente.*

Es necesario, sin embargo, hacer notar entre los dos casos

(1) *Cajet.* In I p. q., LXXXV, art. 2, n. 10.

comparados una diferencia capital. Lo que llamamos actividad del sentido no es más que la reacción del órgano animado bajo el toque del objeto que lo afecta. La actividad intelectual tiene otro cometido. Antes de *volver a obrar* es preciso que *obre*, porque no poseyendo órgano, no puede ser el propio sujeto de acciones orgánicas. Solamente puede obrar sobre ella sola y por esto en el hecho mismo de la formación de las imágenes pasivas le atribuímos un doble poder: poder de recepción que la denomina como potencia de conocer *(intellectus est simpliciter potentia passiva)* ([1]), y un poder de acción que condiciona al otro, en razón de la diferencia de nivel a recobrar entre la imagen, acto del órgano, y una forma pura, acto del alma, en cuanto que ella sobrepasa los órganos.

Se ve por esta breve exposición cuánto se han equivocado aquellos que, inconscientes de los puntos de vista ontológicos, no han visto en la abstracción intelectual atribuída al intelecto agente más que una abstracción en el sentido lógico, como si, "aclarando" el intelecto agente el objeto presente a la imaginación, pudiese el espíritu "considerar" en él lo inteligible, descuidando lo demás. Hablar así es no ver dónde está el quid del problema del conocimiento, y eso que dicen no toca siquiera la explicación. Decir que el espíritu no considera en lo sensible más que lo no sensible es *expresar* el resultado del conocimiento intelectual, pero no es explicarlo.

El objeto-imagen es en sí sensible; no es de ninguna manera inteligible sino en potencia. El espíritu es del orden inteligible, pero no según la forma del objeto que se trata de suministrarle. ¿Cómo operar en este caso la síntesis? Tal es el problema. No se resuelve invitando al sujeto a "considerar": se trata para él *de ser*. Lo que se requiere es un género de abstracción que apele a una *actividad* explicativa de un devenir, no una mirada, que no explicaría nada. Hablar de mirada para explicar que nosotros podemos

([1]) I pars, q. LXXIX, art. 2; q. XVI, *De Verit.*, art. 1, ad 13.

mirar, es una petición de principio; es explicar lo mismo por lo mismo, es por consecuencia ir paso a paso al infinito, y creer, como el antropomorfismo, que las casas se construyen con casas.

F. El intelecto y lo singular

Si la inteligencia procede así por abstracción, extracción, no tomando de los objetos más que el cuadro universal común a todos los singulares incluídos en el género o la especie, no hace falta decir que como objeto directo a lo menos lo singular no tendrá relación con la inteligencia. Lo singular es objeto de los sentidos; respecto a la inteligencia, no es percibido más que indirectamente, en cuanto el intelecto, volviendo sobre su acto y juzgándole tal cual, encuentra en él, exigidos el uno por el otro, ya el principio de este acto, que es la forma inteligible; ya el origen de ésta, que es la imagen; ya el origen de la imagen, que es lo singular exterior. A decir verdad, esta reflexión en sí misma no puede llevarse a cabo, como todo acto humano, sino con el socorro de los poderes sensibles: cogitativa, imaginación, memoria, sentidos exteriores en acto. De donde se sigue que lo singular se conoce por el universal; pero al contacto de lo singular (1), lo que subraya una vez más la unidad básica para Santo Tomás de este instrumento múltiple que es el alma conocedora. "Propiamente hablando, ni el sentido ni la inteligencia conocen, sino el hombre por uno y otra" (2).

G. La Memoria Intelectual

Una consecuencia más importante de la naturaleza abstracta de la idea, es la teoría de Santo Tomás relativa a la memoria intelectual. No hay, hablando con propiedad, memoria intelectual (3). No es que el poder espiritual que reside en nosotros, una vez llegado al acto del objeto, no con-

(1) Q. un *De Anima*, art. 20, ad 1 *in contrarium.*
(2) Q. II, *De Verit.*, art. 6, corp. et ad 2 et 3.
(3) Q. X, *De Verit.*, art. 2.

serve el hábito mejor aún que lo hacen las potencias sensibles. Parece poco probable *(non videtur probabile)* ([3]), que el devenir espiritual termine en un producto ontológico menos estable que lo son las imágenes materiales. Éstas se conservan, en medio del flujo incesante cuyo asiento es el órgano animado: *a fortiori* la forma de ser obtenida por la evolución inteligente debe permanecer adquirida, a pesar de requerir, para su empleo, las condiciones orgánicas reconocidas universalmente como necesarias. Recordemos que conocer es *ser*, es decir, ser otro, y esto se logra por una adición de acto, injertándose el acto de lo *conocido* en la actualidad anterior del sujeto. Ahora bien, entre la pura potencia para ser otro y la posesión actual de este enriquecimiento de ser, hay lugar para el *acto primero* que es la *idea adquirida*, no todavía *vivida*, estado de un ser formado inconscientemente según otro *(informatus)* y dispuesto a tomar conciencia del mismo desde el momento en que serán realizadas las condiciones impuestas al conocimiento actual.

Parece, pues, *(videtur)* ([1]) que toda idea adquirida se conserva en el tesoro del alma y sin duda indefinidamente, hasta en la otra vida, donde sin embargo su utilidad es relativa ([2]).

Pero no es esto lo que se llama propiamente memoria. Ésta se refiere al pasado como pasado. Nosotros recordamos tal cosa, bajo tales determinaciones de tiempo y circunstancias que el tiempo mide. Pensar en una cosa sin incluir en ella esta condición de distancia temporal, aun cuando se pensase por segunda o tercera vez, esto no es recordarse. Ahora bien, el tiempo es el número del movi-

([1]) In IV *Sent.*, dist. L, q. I, art. 2.

([2]) Estas expresiones dudosas pertenecen al comentario sobre las Sentencias *(loc. cit.)*. Más tarde èl pensamiento de santo Tomás se afirma sobre este punto, aunque ciertas expresiones y, se dice, ciertos incidentes de su vida, manifiestan la permanencia de la duda. Cf. I pars, q. LXXIX, art. 6; q. LXXXIX, art. 6; II *C. Gentes*, c. LXXIV; q. X, *De Verit.*, art. 9, XIX; *De Memoria*, lecc. II; q. X, *De Verit.*, art. 2.

miento, que es una condición de las cosas materiales. No teniendo la idea relación más que con lo universal, es decir con lo inmaterial e inmóvil, no lleva consigo nada del tiempo, pudiendo por consiguiente representar bien *lo que es pasado*, pero no el *pasado* en su forma propia. En la sensibilidad es donde el pasado como pasado deja su huella. Se le vuelve a encontrar por el movimiento de regresión que se ha descrito ([1]). El continuo aquí interviene, luego también la materia.

La prueba de que el recuerdo se halla aquí es que una idea vuelve a revivir en nosotros tanto mejor cuanto mejor está ligada a lo sensible: de aquí el consejo dado por Cicerón a los oradores, de aparear sus pensamientos a imágenes encadenadas.

Otra señal es que la memoria se altera por falta o exceso de actividad cerebral, condición desfavorable a una impresión sensible. Es como sello que no puede imprimir ni sobre el agua ni sobre el mármol ([2]).

En consecuencia, cuando se recuerda una antigua idea y cuando, en este recuerdo, se hace entrar, idealmente también, al acto por el cual se había vivido una primera vez esta idea, se vuelve al pasado en cierta manera, es decir, a *lo que es pasado*, a saber: el acto; pero no mirando más que la manera por la que la inteligencia tiene relación con este acto, no se recuerda, se le vuelve a tomar. Pues el acto, como el objeto, tomados así en la trascendencia de la idea abstracta, no son revividos en función del tiempo; no tienen relación con el tiempo, sino con las condiciones de funcionamiento del alma, que de suyo, no son menos trascendentes que ella. Si por el contrario se revive la idea antigua en cuanto antigua, es decir, como un acontecimiento del tiempo, como uno de los estados sucesivos de nuestro yo evolutivo y variable, esta manera de conocer, que envuelve movimiento, siendo lo propio de nuestras facultades sensibles, indica se han utilizado estas últimas. Ahora

([1]) Cf. *supra* V, c. III, B. d.
([2]) *De Memoria et reminisc.*, lec. V.

bien, esto es lo que propiamente se llama recordarse (1).

Respecto a la vida futura, se ve las graves consecuencias que podrían surgir de esta tesis, si no se corrigiese por lo que más arriba hemos dicho, conjeturalmente, a propósito del alma separada del organismo (2). El alma separada piensa, en adelante, por un descenso de lo inteligible, y no por una ascensión abstractiva. Lo abstracto que permanece en ella no le es inútil: constituye una disposición especial que condiciona el empleo de las ideas venidas de más arriba, determina su generalización a ciertos objetos y hace así que el alma vuelva a pensar lo que otra vez pensó, dándose cuenta de que lo vuelve a pensar (3). Esto es recordarse de cierta manera. Pero resulta que en rigor y según el lenguaje habitual de los filósofos, el dicho de Aristóteles es verdadero: El cuerpo una vez disuelto, al alma no se recuerda (4).

H. El Verbo Mental — El Juicio

Ya se sabe, y la experiencia intelectual nos lo muestra, que el enriquecimiento de ser obtenido por la idea no es vivido por nosotros, necesariamente, de una manera actual. El hombre que duerme no pierde sus ideas adquiridas; permanecen en él en estado de acto mezclado de potencia: acto en relación a la *tabula rasa* que antes era la inteligencia; potencia en relación al perfeccionamiento que supone la consideración actual. El alma es un lugar de ideas *(locus specierum)*; pero se precisa una nueva evolución para poner en uso ese tesoro. El alma por sí misma está siempre pronta a esta evolución; pero se necesitan condiciones orgánicas, suministradas las cuales por automatismo o voluntad, la idea latente surge en idea actual, engendra un fruto cuya forma recibida *(species impressa)* es el principio, y que *expresa* la idea como por una suerte de dicción interior. De aquí

(1) I pars, q. LXXIX, art. 6, ad 2.
(2) Cf. *supra*, c. IV, B.
(3) I pars, q. LXXXIX, art. 4, *cum comment. Cajet.*
(4) I pars, q. LXXXIX, art. 6, arg. 1; Cf. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, A. 408, 27.

esas expresiones equivalentes: *dictio cordis*, *conceptus*, *conceptio mentis*, *species expressa*, *verbum mentis*. Hay aquí un trabajo semejante al de la imaginación que recuerda y utiliza los datos de los sentidos. Solamente que lo que se realiza aquí por un poder doble, se realiza allí por uno solo en razón de la inmaterialidad de la inteligencia.

En el verbo mental se perfecciona el trabajo del espíritu y en él se realiza plenamente, puesto que es conscientemente, la unidad de lo conocido y del conocedor en cuanto tales. También el verbo mental es propiamente *lo conocido*, aunque no sea *lo que es conocido*. Lo que es conocido es lo real exterior, pero lo que de ello es conocido es el contenido del concepto, o por mejor decir, el concepto mismo, en cuanto es representativo de la cosa (1). Se sigue que lo que se llama *operaciones del espíritu* suministra las divisiones de los conceptos. Ahora bien, las operaciones fundamentales son éstas: *primeramente*, la simple aprehensión, por la que el espíritu forma en sí una representación del objeto a manera de definición incompleja: hombre, animal, blancura, etc.; en *segundo lugar*, la composición y la división por las cuales el espíritu se proporciona una vista más completa de la cosa, añadiendo al dato primitivo determinaciones sucesivas: el hombre es un animal, el hombre es blanco, etc....

La *definición y la enunciación o juicio*, tales son, pues, los dos tipos de palabras interiores. En la imaginación se encuentra su reflejo bajo la forma de imágenes verbales, y la palabra articulada será la señal para los demás: tiene valor de cambio (2). Cuando una tercera operación, el *razonamiento*, vendrá a unirse a los dos anteriores como desarrollo natural, el verbo mental no encontrará una naturaleza nueva (una proposición deducida es en sí una

(1) *De Intellectu et inteligibili init.*, IV *C. Gentes*, c. XI.

(2) In I *Sent.*, dist. XXVII, q. II, art. 1; I *C. Gentes*, c. LIII; IV, c. XI; q. VIII, *De Pot.*, art. 1. El conocimiento se concibe por entero a la manera de un lenguaje que dice las cosas al interior y las expresa después afuera por signos.

enunciación como otra cualquiera) sino simplemente un nuevo origen ([1]).

Somos llevados así a analizar los progresos del espíritu, a preguntarnos por qué caminos procede, cuáles condiciones se imponen a sus trabajos, dónde se encuentran para él los fundamentos.

En primer lugar, nuestro espíritu, partiendo de la potencialidad pura, va necesariamente por etapas. "Es semejante a los seres que engendra la naturaleza, los que no alcanzan inmediatamente su plena perfección, sino la adquieren sucesivamente" ([2]). En consecuencia, como fruto de experiencias sensibles que le han presentado sus objetos, el espíritu concibe primeramente una idea general, que tiene valor de esencia: percibe lo que es esta cosa *(quidditatem ipsius rei)*. Después, siguiendo la búsqueda de sus propiedades, de sus accidentes, de sus maneras de ser, llega a calificarla y a hacerse una idea más rica, que es a la noción del principio lo que el ser mixto es al elemento, en la naturaleza ([3]). Las atribuciones sucesivas así obtenidas son positivas o negativas; positivas, si se dice lo que es la cosa; negativas, si se dice lo que no es, lo que también es una manera de caracterizarla: por contraste. La *composición y la división* aparecen así como una necesidad del espíritu, necesidad que acarreará otra: la del razonamiento, no siendo éste otra cosa que el paso de una composición o de una división a una composición o a una división última.

Un intelecto separado de la carne no procedería así. No teniendo qué abstraer; recibiendo lo inteligible terminado y bebiendo en su fuente, en vez de juzgarlo reflejado, ese intelecto poseería desde el comienzo lo que cada cosa

(1) Q. IV, *De Verit.*, art. 2, *init.*

(2) I pars, q. LXXV, art. 5; q. LVIII, art. 4.

(3) I *C. Gentes*, c. LIX. Se podrá añadir a esta comparación tan deslumbrante, lo siguiente: Así como en la naturaleza existe, bajo lo mixto y bajo el elemento, la materia pura cuyas realizaciones sucesivas son lo mixto y el elemento, así bajo las esencias y los juicios se da en nosotros la noción del ser, que las esencias y juicios determinan. De aquí la teoría del *primum cognitum* tomista.

contiene de inteligibilidad creatriz. De donde, ninguna necesidad de afirmación, de negación, de razonamiento: su contenido lo adquiriría en la idealidad primitiva. Así, según Santo Tomás, son las inteligencias separadas llamadas ángeles; así es con mayor razón Dios.

La Inteligencia primera, toda en acto, *es* ella misma su objeto; de donde se sigue que ninguna sucesión se encuentre en ella. Las inteligencias separadas no alcanzan esta sublimidad. Ellas no *son*, en acto, su propia perfección inteligible; pasan al acto, salvo en lo que atañe al conocimiento de sí mismas, que es inmediato, según la fórmula de Fichte ([1]). En cuanto a la idea de otros, tampoco lo *son* como *Dios*; *sino la tienen y* esto por parte de su *formación inicial. Conocer, es ser otro al mismo tiempo que uno mismo*: las inteligencias separadas son otro, de esta manera, naturalmente, por una preformación que realiza a la letra el dicho de San Agustín: Todas las cosas son creadas dos veces, una en sí mismas, otra en las inteligencias. Resulta que habiendo ideas múltiples estas inteligencias no las viven juntas, y tienen que pasar necesariamente de una a otra. Una misma materia no puede revestir a la vez varias formas ([2]).

En cuanto a nosotros, vacíos al comienzo de inteligibilidad adquirida, debemos lograrla; la adquirimos por abstracción, extrayéndola del borrador de los sentidos en virtud de experiencias repetidas. Por esta causa procedemos por generalidades esenciales, atribuciones múltiples y combinadas. De aquí las tres operaciones arriba dichas: *aprehensión*, *juicio*, *demostración* ([3]).

¿Qué actitud toma nuestro espíritu frente de lo real? Fácil es comprenderla. Desgajamos lo que en sí es uno y decimos: El hombre es un animal; este hombre es blanco, como si el hombre y el animal, el hombre y lo blanco fuesen dos cosas, siendo así que por el contrario queremos

([1]) Cf. *supra*, c. II, *init.*
([2]) I pars, q. LVIII, art. 1, et 2.
([3]) I pars, *loc. cit. ult.;* In I *Peri Hermenias*, lec. I *init.*

afirmar, en este caso, la identidad de éste que es hombre y de éste que es animal; de éste que es hombre y de esto que es blanco. Pero hay en la realidad algo en que fundar esta manera de proceder de nuestra inteligencia. Lo blanco es idéntico al hombre, pero la blancura es distinta: una es la cualidad, otra, de cierta manera, la sustancia (1). Por otra parte, la sustancia material, objeto de nuestro espíritu, se compone de materia y de forma. Ahora bien, la materia y la forma dan un fundamento real a los géneros y a las especies que nuestras atribuciones utilizan. La materia proporciona el género y la forma la especie. El género supremo es la sustancia material en cuanto tal, es decir, el cuerpo. Después, por sus diferenciaciones sucesivas, nacidas de la forma, la sustancia material realiza los géneros intermedios, que son especies respecto al primero y que terminan en la especie individible *(species atoma)* que los procesos generativos nos revelan. Se constituye así una doble base de atribuciones; una base de atribuciones sustanciales: *El hombre es un animal; el árbol vive, etc.;* una base de atribuciones accidentales: *Este hombre es sabio, grande, vestido así, en tal tiempo, etc.* Siempre resulta que las composiciones de la naturaleza no se transportan a nosotros tales cuales son, sino adaptadas al modo del espíritu, cuyo devenir está condicionado de tantas maneras.

I. La verdad y el error en el juicio

Supuesto este punto de partida, podemos ver en qué consisten la verdad y el error.

Sabemos que lo verdadero está primeramente en la inteligencia como tal, y en las cosas, únicamente en tanto tienen relación con la inteligencia (2). Pero puesto que esta última solución es cosa probada, se podrá partir de ella y razonar así (3).

(1) Cf. *supra,* t. I, l. I, c. III, B.
(2) Cf. *supra,* t. I, l. I, c. II, B.
(3) La forma del razonamiento será tomada de la I pars, q. XVI, art. 2, *cum comm. Cajet.* completándola por la I *Sent.*, dist. XIX, q. V, art. V, art. 1, *corp.*, resp. ad 6-7; I *C. Gentes*, c. LIX; I *Peri*

La cosa verdadera es la que tiene la forma conveniente a su naturaleza. Un intelecto será, pues, verdadero, cuando tenga una forma de conocimiento acabado y que responda a la realidad: pues ésa es su forma propia en cuanto potencia conocedora. Por causa de esto se define la verdad por la conformidad del intelecto con lo que es y conocer esta conformidad, es conocer la verdad.

Pero, hay que entenderlo bien. Por los sentidos tenemos en nosotros una cierta similitud de las cosas; esta semejanza obtenida, nos permite vivir las cosas viviendo nuestra propia vida: he aquí una síntesis. Pero de esta síntesis, el sentido es uno de sus términos, lo real es otro término, de suerte que la síntesis como tal no es vivida por nosotros, no es reconocida por nosotros. El sentido siente, y el sentido siente que siente; pero si *experimenta* así las cosas y a sí mismo, no ignora menos tanto las cosas como a sí mismo, no juzgando de su semejanza, no teniendo en sí nada que exprese que la cosa es, ni que él mismo exista, ni que haya nada de común entre él y las cosas. Si, pues, el sentido es verdadero, es a la manera de un retrato, de un espejo donde el objeto se refleja, en una palabra, de una cosa muerta. Como conocedor no es ni verdadero ni falso, al no poseer, bajo este aspecto, nada propio; no llevando en sí lo conocido como conocido *(cognitum ut cognitum)*, lo cual, así recibido, se prestaría a la verdad o al error, según la relación que tuviese la forma de concepción con la realidad misma.

Por lo menos, ¿la verdad se encontrará en la inteligencia en cuanto que ésta, continuando, sobrepasándolo, nuestro instrumento sensitivo, abstrae de nuestra experiencia sensible una forma inteligible correspondiente? Tampoco ahí, según Santo Tomás. Con relación al simple concepto, el intelecto no es más que un sentido de esencias (1); mantiene con lo de afuera, en cuanto que es esto inteligible, la misma

Hermenias, lec. III; VI *Met.*, lec. IV; III *De Anima*, lec. XI, y sobre todo, *De Verit.*, art. 3 y 9.

(1) In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 7.

relación que el sentido o la imaginación con lo sensible. La verdad o el error no pueden, pues, encontrarse ahí más que de la misma manera. En esta primera etapa habrá conformidad, acaso, con lo real –aun se dirá que esta conformidad se da *a priori* por la naturaleza del acto– pero anteriormente al juicio no hay conformidad vivida, ni semejanza ejercida y, si se puede hablar así, *conciencial*. La conformidad se da aquí todavía entre el intelecto y el objeto; pero no conformidad aprehendida *(incomplexum non continet comparationem)*, de suerte que del objeto de este modo presente en nosotros no concebimos nada que nos pertenezca. Ahora bien, lo verdadero consiste en la correspondencia que se establece entre el intelecto, en acto acabado como tal, y las cosas. "Como, pues, la igualdad se establece entre cosas *diversas* (lo mismo no es igual a lo mismo), allí se encontrará primitivamente, en la inteligencia, la verdad, donde la inteligencia adquiere algo que le es propio, que no está en la realidad exterior, pero que le corresponde y proporciona así una relación de igualdad."

"Ahora bien, el intelecto que concibe simplemente una esencia (1) no tiene otra cosa en sí que el doble ideal de la cosa que existe fuera del alma, semejante en esto al sentido que recibe la imagen de la cosa sensible. Pero cuando el intelecto comienza a juzgar acerca de la cosa aprehendida, entonces el juicio del intelecto es algo que le pertenece en propiedad y que no se encuentra fuera de él. Y cuando el juicio es igual a aquello que está en la realidad, el juicio es verdadero. Ahora bien, el intelecto juzga de la cosa aprehendida cuando él dice que alguna cosa es o no es, lo que es propio del intelecto, que compone o divide" (2).

Se ve, pues, que para Santo Tomás la *similitud del*

(1) Conviene subrayar que la noción de esencia *(quod quid est)* se toma aquí en un sentido del todo genérico y como común a todas las determinaciones del ser. *Un parisién inteligente del siglo trece* es, en este sentido, una esencia.

(2) *C. Gentes, loc. cit.*

intelecto y de las cosas, en lo que consiste la verdad, no es una semejanza directa. No consiste en la impresión pasiva del objeto, tal cual ha sido establecida como principio del conocimiento, ni aun en el verbo mental incomplejo, que concibe *según* la similitud de la cosa, pero que no expresa por sí mismo esta semejanza. *(Apprehendit in comparatione ad rem, sed non apprehendit comparationem)* ([1]). Consiste en la proporcionalidad que se establece, en caso de juicio verdadero, entre los términos de este juicio: sujeto, predicado, y los aspectos de realidad que expresan. Es una ecuación de cuatro términos, salvo que la distinción real de los términos comparados por el juicio no se encuentre en el objeto más que virtualmente, en cuanto presta fundamento al corte que la imperfección de la inteligencia nos obliga a operar, para conocer.

En todo caso, bajo este aspecto, la ecuación de que hablamos subsiste, y el juicio se dice verdadero en tanto la igualdad de conceptos que él expresa responde a una identidad *in re* entre lo que el sujeto de la enunciación presenta bajo un cierto aspecto y el predicado bajo otro. Cuando decimos *in re,* no es para pretender que todo juicio verdadero se refiera a una realidad exterior. Si yo digo: La quimera es un animal fabuloso, este juicio es verdadero, aunque no responda a nada en la naturaleza; pero responde sin embargo a un cierto ser, al que califica correctamente, a saber: el ser que nosotros damos a lo que concibe nuestra inteligencia. "No es necesario que a toda verdad corresponda algo fuera del alma, ya que la verdad está toda en el alma", en vez de ser intrínsecamente, como lo creen algunos, una relación del alma con las cosas ([2]).

Esta doctrina de la verdad se apoya, en Santo Tomás, sobre concepciones metafísicas familiares. Lo real comprende la esencia y el ser. Ahora bien, la verdad está fundada no sobre la esencia como tal, sino sobre el ser; pues la esencia como tal es límite, no positividad. La positividad

(1) *C. Gentes, loc. cit.*
(2) In *Sent., loc. cit.,* ad 5.

está suministrada, aun al estado de puro posible, por la materia de ser que las esencias recortan y se dividen. Por esto llamamos a las cosas *seres*. Lo verdadero se funda, pues, sobre el ser; pues expresa *lo que es*, como lo muestran nuestras fórmulas: tal cosa *es* (juicio de existencia); tal cosa *es* blanca (juicio de naturaleza). Decir de una cosa que es verdadera, es afirmar el ser, ya sea ser *sustancia o* ser *cualidad*, *cantidad*, *relación*, *etc*. Por esta razón se ha dicho que Dios es soberana verdad, porque es Él ser pleno, sin ninguna limitación de esencia. Por esta razón igualmente, se ha dicho que el objeto de la inteligencia es el ser y que el ser es el *primum cognitum* como condición inicial de determinaciones posteriores. Desde otro punto de vista, es verdad, se dice que el objeto de la inteligencia es la esencia; pero se dice entonces por exclusión de la materia, a fin de subrayar el modo según el cual el objeto *ser* nos es entregado, a saber: la abstracción.

De aquí se sigue que la operación de la inteligencia por la que ésta aprehende el ser y lo constituye en sí, en relación con las cosas, contiene la verdad. Ahora bien, tal es el juicio y en cambio no lo es la simple aprehensión intelectual. La aprehensión no constituye nada, sino refleja; no expresa ningún ser; coloca la esencia sin cualificación entitativa y nada dice de nada. El juicio, por el contrario, contiene al ser; dice: Esto es, o: Esto es tal. Ayuda así a encontrar o a no encontrar al ser real, ya esté éste en la naturaleza o en el alma. Si le encuentra es lo verdadero; si no lo encuentra, es lo falso. La simple aprehensión al no contener al ser no ayuda a ningún encuentro (1).

Se verá que en este hecho del juicio, al expresar el ser, se encuentra el fundamento de la libertad que influye sobre el ser. Si no tuviésemos, como resultado de la operación intelectual, más que la aprehensión de la esencia, estaríamos dotados de una especie de sensibilidad superior y no seríamos libres, lo mismo que el animal; pues, lo

(1) Cf. I *Sent.*, dist. XIX, q. V, art. 1, corp.; ad 1 et ad 2.

mismo que éste, no haríamos más que experimentar y no podríamos ser dueños.

Por el juicio, creamos el ser dentro de nosotros *(anima, in quantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit)* (1), y si es cierto que lo de dentro y lo de fuera hacen perpetuas síntesis, que por otra parte existe una *exterioridad* del pensamiento que se halla dentro, a saber, el "medio interior", en éste y por éste haremos presa del ser (2).

Esta concepción de la verdad es poco conocida, aun de aquellos que hacen profesión de tomistas. Es, sin embargo, de grandes consecuencias; pues envuelve, con relación al conocimiento intelectual, una dosis de subjetividad que puede cortar los caminos al subjetivismo. La verdad no es directamente una relación de nosotros a las cosas; es una relación de nosotros a nosotros, por correspondencia de ecuación con las cosas (3). El sujeto de la verdad es el juicio y el juicio se halla enteramente en nosotros, mientras que la aprehensión simple que tiene uno de sus términos en nosotros y el otro fuera. La relación *verdad* es, pues, una relación puramente interior. La prueba, dice nuestro autor, es que no podemos poner en relación de verdad dos términos idénticos en sí, como si decimos: El hombre es el hombre (4).

El ser que nosotros establecemos cuando decimos: esto *es*, no es el ser real, es un ser de razón, un vínculo de conceptos, una *cópula* subjetiva (5).

Se sigue de aquí que en la fórmula *veritas est adaequatio intellectus et rei*, del mismo modo que hay que entender por *intellectus* el intelecto en acto de juicio, así también hay que entender por cosa lo conocido no en tanto que

(1) Q. I, *De Verit.*, art. 10.
(2) Cf. *infra*, l. VI, c. III, A.
(3) El cardenal Mercier ha puesto esta proposición en evidencia en su *Critériologie générale*, c. II y ha soportado por esto contradicciones a nuestro juicio poco justas.
(4) VI *Met.*, lec. *ult. circ. fin.*
(5) *Met.*, lec. *ult. circ. fin;* in *Sent.*, *loc. cit.*, ad. 1.

es *cosa en sí*, sino como coherente a sí misma bajo las dos formas que de ella se expresan; luego en tanto que es *cosa en nosotros*. Esta coherencia "*objetiva*", es decir, relativa a lo que se halla objetivado en nosotros *(secundum id quod objicitur intellectui)* es propiamente la verdad. El juicio es su expresión; la realidad exterior es solamente su fundamento.

Ulteriormente se deduce de aquí que la definición tomista de la verdad no prejuzga en nada la cuestión kantiana y no la resuelve *a priori*. Aun cuando las esencias no representasen más que un trabajo del espíritu sobre el misterioso nóumeno, este juicio: El hombre es un animal racional, no sería menos verdadero, para ellos. La discusión está en otra parte y es más básica. Entre Santo Tomás y Kant no se trata de qué *es* la verdad sino de qué la *fundamenta*. Para Santo Tomás, el fundamento de la verdad está en el nóumeno inteligible en potencia. Caminando a través de los sentidos deviene, por medio de la elaboración anteriormente descrita, inteligible en acto, y, en el juicio, que reconoce por el predicado las exigencias del sujeto, la inteligibilidad de las cosas se resuelve en nosotros en verdad. Pero descartemos con Kant la inteligibilidad de la cosa en sí; hagamos creación subjetiva: sus relaciones no serán menos lo que son y, puesto que la verdad tomista es *formalmente* relación interior y *fundamentalmente* solamente relación con la cosa en sí, subsiste un terreno de discusión.

Si se preguntase: ¿La negación de la cuantidad como nóumeno arruinaría la verdad de las matemáticas? Se respondería: No la arruina en sí misma; pero suprime el fundamento. Lo mismo que la negación de lo *en sí* en cuanto inteligible en potencia sustrae a la verdad tomista su fundamento de ser, puesto que también suprime el ser; pero el *ser-verdad*, que es ser de razón, no se encuentra alcan-

(1) ¿No sería injusto e impertinente acusar a los subjetivistas de arruinar la noción de la verdad? No la arruinan sino que la ofenden. Dicen ellos: Es verdad que no hay objetos, por cuanto el objeto se opondría al sujeto. Nosotros decimos: Eso es falso. Pero

zado en sí mismo ([1]). Acaso, apoyándose sobre la *verdad,* se podrá encontrar al *ser en sí,* como si por medio de los teoremas se quisiese encontrar la cantidad en sí. Esta última pesquisa sería ilusoria, porque las matemáticas, encerradas en un objeto propio, no pueden de él salir. Pero la inteligencia como tal no tiene objeto propio en sentido limitativo; ella es relativa a *lo que es,* comprendiendo su esfuerzo, puesto que es una potencia reflexiva. Nada le impedirá, después que ha juzgado, con Kant, del objeto como objeto *(secundum quod objicitur),* juzgar igualmente su acto; captar en él lo que éste implica de relación intrínseca a *lo de fuera (secundum quod cognoscit proportionem ejus ad*

no hay razón para que, de unos a otros, la concepción de la verdad, tomada en sí, difiera.

Para todo el mundo, la verdad consiste en la conformidad de nuestros juicios, con *lo que es;* pero *lo que es,* para el subjetivista, es, de todas maneras, una modificación del sujeto. *Lo que es,* para nosotros, es a veces eso mismo, eso solamente, como cuando digo: Mi pensamiento *es* activo; pero, más a menudo, es, fundamentalmente, una realidad objetiva tomada en sí, y, formalmente, la realidad objetiva en cuanto desempeña en nosotros el papel de objeto *(secundum quod objicitur).*

Cuando digo: *esto existe, esto es tal,* mi juicio es verdadero si el ser que yo coloco así en mí mismo *como juzgando* es conforme, igual, adecuado al ser que ya está colocado en mí mismo *como concibiendo,* que mi concepción responda o no a una realidad extramental; sea relativa al ser o a la nada, a lo idéntico o a lo que no lo es.

El juicio, sujeto de la verdad, es una "segunda operación del espíritu", que supone la primera y se funda en ella, en lugar de referirse directamente al *en sí* que, bastante a menudo, no interviene.

El problema de la verdad, supone para el objetivista, una doble igualdad: igualdad del en sí y de su concepción en nosotros; igual del en sí de esta manera concebido y del juicio que le concierne. Para el subjetivista, la primera igualdad está suprimida, porque se niega uno de sus términos; pero la segunda subsiste, y como en ella consiste propiamente la verdad, no se puede decir que el subjetivista la destruye.

Sería muy raro que la cuestión del subjetivismo fuera resuelta por una simple definición de la verdad, cuando es por el empleo de juicios verdaderos y así reconocidos como se puede inducir al subjetivista a la enmienda.

rem) y, por ende, reconocer a la vez, en la síntesis del conocimiento, las *cosas* y la naturaleza del poder que aporta a nosotros el ser de las cosas. Por esta vuelta completa sobre sí *(reditione completa)* el intelecto acabará su movimiento. No contento de conocer lo verdadero, conocerá que conoce lo verdadero. Habiendo salido de sí para enriquecerse, volverá a sí para apreciar su botín de ser, juzgar el combate que se lo ha procurado y autenticar por este medio su conquista ([1]).

¿Cómo podría hacerse esto, si, previamente a toda discusión, la verdad implicara, por ella misma, el reconocimiento de la objetividad de nuestras aprehensiones?

¿No se ve, acaso, que si conocer la verdad fuera conocer la conformidad de nuestras aprehensiones con la realidad objetiva tomada en sí, es decir fuera del conocimiento que la establece en nosotros como objeto de nuestra inteligencia, conocer la verdad sería conocer la conformidad de una cosa con otra cosa que no se conocería, o que debería conocerse fuera del conocimiento que se tiene de ella? ¿Y cómo podría entonces verificarse una verdad? ¿Con qué facultad se percibiría lo *en sí* para compararlo a su representación *en nosotros?* Entonces estaría en su punto el reproche subjetivista anteriormente citado (pág. 113, nota) y que se ha descartado diciendo: Lo *en sí*, en cuanto es conocido, no debe ser distinguido de lo *en nosotros*, pues es ello lo que se halla en nosotros, y el juicio que se ha de formar sobre lo mismo al expresar la verdad no puede, por lo tanto, ser independiente de su existencia extramental.

Además, se acaba de hacer notar que no hay verdad únicamente con respecto a lo que existe *in rerum natura.* ¿Cuál será la verdad de esta proposición: La nada no es nada; ¿a qué *en sí* se parecerá? ¿Y en qué se convierten, en cuanto a su verdad, todas las proposiciones de la lógica? ¿Qué es de las verdades científicas, en cuanto conciernen a lo universal, que no tiene existencia *a parte rei?*

En fin, si se trata no de verdades particulares sino de la afirmación general de la verdad, decir: La verdad existe, ¿sería esto implicar una criteriología completa y eximirse así de establecerla? ¿Se confundirá el escéptico puro con el idealista?

Se hace necesario pues volver, retroceder y comprender mejor. Una cosa es la verdad del conocimiento y otra cosa es su objetividad. Una está basada sobre la otra, y éste es el fundamento que niega el subjetivista; pero la una, formalmente, no es la otra.

([1]) Q. I, *De Verit.*, art. 9; III *Sent.*, D. XXIII, q. I, art. 2, ad 3, 5, 6.

En esta última observación se contiene todo el plan de una criteriología. Si Santo Tomás no la ha escrito es porque el estado de los espíritus en su época no le invitaba a ello. Acaso la humanidad procede como nuestro autor lo dice aquí de cada inteligencia. En sus primeras búsquedas, se lanza derecho sobre su objeto, y con el trascurso de los siglos solamente, por una retrogradación analítica que no deja de ser peligrosa —Kant es una prueba elocuente de ello— opera la vuelta sobre sí *(reditio completa)*, vuelta que la hace plenamente consciente. En todo caso si la construcción de este modo bosquejada no ha encontrado en Santo Tomás su arquitecto, làs piedras para la misma no escasean aquí o allá en las obras del Doctor Angélico. Los tomistas del futuro, como los de ayer y los de hoy, tienen por misión recogerlas y explotarlas.

J. La verdad de lo incomplejo

Se ha concedido anteriormente que si la verdad no reside propiamente más que en el juicio, sin embargo la simple aprehensión puede mostrar al espíritu lo verdadero, como un espejo, como un retrato, en una palabra, como cosa *(sicut res)*. Se puede preguntar entonces si en el mismo sentido la falsedad o el error pueden aquí intervenir como contrarios, lo mismo que intervienen en el juicio. Ahora bien, Santo Tomás responde que no. Rigurosamente hablando *(per se loquendo)*, la verdad de la aprehensión no tiene contrario. La razón de ello es que al ser aquí el entendimiento puramente pasivo y por otra parte constantemente idéntico a sí, ningún principio de deformación puede intervenir. Lo de afuera que obra solo, no podría ser mal tomado a no ser que cesase él mismo de ser lo que es, o si la inteligencia no fuese ya un espejo de esencias.

Cada potencia es relativa a su objeto en cuanto tal *(secundum quod ipsa)*; su objeto la iguala y ella iguala a su objeto; de donde se sigue que supuesto el objeto ninguna desviación es posible sino por un cambio sobrevenido en la potencia. Siendo ésta inmutable, en la hipótesis, la rela-

ción de conocimiento no tendrá condiciones variables; la rectitud le pertenecerá de derecho, lo mismo que ella lo es de derecho para el sentido, cuando éste se dirige a su propio objeto y cuando su constitución es normal. Solamente que la normalidad del sentido es difícil de realizar y aun difícil de definir ([1]). Como el poder incluye aquí el órgano, alterado el órgano, se puede alterar el poder. Por otro lado, el objeto propio del sentido está ligado a una serie de condiciones que lo sobrepasan. Funcionando bien respecto a lo que le concierne propiamente, deja un margen al error para lo demás. Se dirá que este error no le es realmente imputable; siempre, sin embargo, resulta la ocasión. Si se trata del intelecto, cuyo objeto propio es el ser universal y cuya constitución no es una, puesto que es sustancia simple, ninguno de estos límites interviene. Decir que el intelecto concibe una esencia y decir que la concibe bien, será decir la misma cosa. O, si se quiere, el *bien* no tiene aquí ningún significado, ya que la solución se da en sus términos y no tiene variables.

Solamente se podrá caer aquí en error a propósito de circunstancias extrañas a la esencia; por ejemplo, si la esencia entra en composición, ya sea con un sujeto, ya sea con otra esencia. En los dos casos hay un juicio. Ejemplo: Pedro es un hombre; el hombre es un animal racional. Pero si nos atenemos a una composición donde no intervenga el ser, como en estos enunciados: Pedro-hombre; hombre-animal racional, se tienen en verdad esencias complejas; pero su complejidad no es más que material; desde el punto de vista del acto intelectual se da aquí una unidad, y permanecemos, respecto a la verdad o al error, en el caso de la esencia incompleja.

Se sigue de esto que una definición no puede ser verdadera o falsa sino con relación al juicio que encierra, ya se hable de juicios que refieran la definición a lo definido, ya se trate de juicios implícitos que puedan envolver los

([1]) Cf. *supra*, l. V, c. III, A.

lazos incluídos en la misma definición. Una definición cuyas partes no son coherentes, por ejemplo: animal-insensible, es una *definición falsa*. Una definición coherente en sí, pero aplicada a un sujeto que no la tolera, es una *definición falsa*. Pero estas aplicaciones no tendrán sentido sino en el caso en el que un juicio explícito o implícito pretenda convertir en coherente la definición que no es coherente; en bien aplicada, la definición que lo está mal. Pues si no se hace más que enunciar: animal-insensible, árbol-animal-racional, esto no es ni verdadero ni falso; puede tanto servir a lo verdadero como a lo falso, puesto que se puede decir: Animal-insensible es una insensatez, y esto es verdadero; como por el contrario la aprobación, en el sentido de posibilidad o de realidad, envolvería un error (1).

Se ve que siempre es el *ser* el árbitro de lo verdadero y de lo falso. No es la esencia como tal, aun cuando se trate de una esencia. Mientras no hay ocasión más que de aprehender, el espíritu es infalible: lo inconcebible sería que no lo fuera, ya que su trabajo no se halla condicionado por nada, a no ser por su propia naturaleza. Todo lo que se presenta a nosotros en forma de imágenes, el espíritu espontáneamente lo convierte en conceptos. Entre la imagen y el concepto hay sin duda diversidad de naturaleza subjetiva, puesto que se trata aquí de dos mundos trascendentes: uno del espíritu, otro de la materia, pero hay identidad formal (2). Ya que no se trata más que de ésta para el conocimiento, no se ve en qué podría en este caso consistir el error.

De ello resultará que cuanto más una proposición se asemejará a una aprehensión simple, tanto más seguridad ofrecerá al espíritu y de ahí viene la firme certeza de los principios.

K. La verdad de los principios

Un principio es una composición o una división del espíritu y bajo este aspecto se presta a la verdad o al error

(1) In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 7.
(2) Cf. *supra*, c. IV, E, a.

como expresión del ser; pero lo que compone o divide es de tal manera inmediato, de tal manera próximo a la identidad que se podría creer vamos de lo mismo a lo mismo, como en el caso de un concepto simplemente reflejo. Decir: El todo es mayor que la parte, es casi decir: El todo es todo y la parte es parte. La seguridad, pues, es aquí y allá prácticamente igual. Un principio verdaderamente tal depende enteramente de sus términos. No los sobrepasa en complejidad y les iguala en evidencia.

Por este motivo, Santo Tomás, que afirma siempre y en todo lugar la divinidad del espíritu, parece a veces afirmar, de un golpe, la divinidad de los principios y caer en un innatismo muy opuesto, como lo hemos visto, a su doctrina. "Como de *la* verdad *del* intelecto divino descienden a *la* inteligencia angélica las ideas innatas de las cosas, según las cuales aquélla conoce todo, así de la verdad del intelecto divino proviene a nuestra inteligencia, como de su ejemplar, la verdad de los primeros principios, según los cuales juzgaremos de todo" (1). Y en otra parte: "Dios es causa de la ciencia humana excelentemente; pues de un lado, ha dotado al alma de la luz intelectual y, a más, le ha impreso la noción de los primeros principios, que son como las semillas del saber" (2).

Estos textos parecen formales, pero he aquí el que los interpreta: "Preexisten en nosotros como semillas de toda ciencia, a saber las primeras concepciones del espíritu, que, por medio del intelecto agente y de las formas que él abstrae de lo sensible, en seguida son conocidas" (3). "*Así, en la luz del intelecto agente*, toda ciencia de cierta manera se halla infusa" (4).

El misterio se ha esclarecido. Nuestra ciencia es innata y divina en cuanto que los primeros principios son conocidos *inmediatamente*, gracias a la luz del intelecto agente, que es en nosotros participación divina. Esto no impide que los

(1) Q. I, *De Verit.*, art. 4.
(2) Q. XI, *De Verit.*, art. 3.
(3) Q. XI, *De Verit.*, art. 2.
(4) Q. X, *De Verit.*, art. 6.

principios sean una "concepción" del espíritu, es decir, formados *por* él, aunque esto sea gracias a una luz que le viene de su elevada Fuente. "En modo alguno es propio de los hombres tener en sí disposiciones que sean la obra exclusiva de la naturaleza. Esto es propio de los ángeles, en cuanto que ellos tienen ideas naturalmente innatas; pero éste no es el caso de la naturaleza humana" ([1]).

Así, los principios son divinos por la divinidad de los conceptos, que son divinos a su vez por la divinidad del espíritu emanado del Primer Espíritu. Solamente que el concepto no nace del espíritu *sólo*. El espíritu es su padre, si se puede así hablar; pero tiene una madre: la materia imaginativa y sensible. Como todo el edificio del saber reposa sobre principios, se ve que toda verdad tiene por fundamento inmediato la validez de los simples conceptos, y por fundamento último, de parte del espíritu la naturaleza divina de éste, de parte de los sentidos su aptitud a reflejar el mundo de donde aquéllos emanan.

En razón de esta doctrina Santo Tomás ha podido parecer algunas veces dar a la cuestión sobre el origen de nuestras certezas la misma respuesta de Descartes: "El que algo sepamos con certidumbre, nos viene de la luz interior de la razón *por la cual Dios nos habla*" (I pars, q. II, art. 1, arg. 5), pero esto no es más que en apariencia. Si Santo Tomás se expresa como Descartes, el espíritu es diferente. Las frases citadas y otras semejantes —son frecuentes— no afirman sino el origen *de hecho* de nuestra certeza; no pretenden afirmar que sea necesario pasar por esta idea de la divinidad de nuestra inteligencia para tener confianza en ésta. Santo Tomás afirma siempre que esta confianza nos es natural y dice que esto es suficiente. Si no bastase, nos encontraríamos sin recursos aun invocando a Dios; pues esta invocación de aquélla procede como lo hemos visto en los prolegómenos de la prueba de Dios. No tenemos ningún medio de sobrepasar la naturaleza, para buscarle fundamentos. "Lo que es natural a la razón nos aparece tan verda-

(1) I II, q. LI, art. 1.

deramente necesario que no podemos ni aun pensar que sea falso." (I C. Gentes, c. VII.) Si, en efecto, por una rotación completa nuestra *(reditione completa)* ensayamos colocar en duda la inteligencia, solamente lo lograremos por medio de esa inteligencia. Por lo tanto, la adhesión a los principios del saber no es más que una adhesión a nosotros mismos.

Pero si tal es el *fundamento* de lo verdadero, fundamento en segundo lugar de todo lo demás, y habiendo visto que el punto de partida de todo es la realidad cognoscible en cuanto tal, resulta que lo verdadero mismo no aparece más que con el juicio. Por esta razón esas informaciones de los sentidos que gustosos llamaríamos erróneas por cuanto los juicios que provocan naturalmente no responden a la realidad de las cosas, esas informaciones, decimos, no son de ninguna manera erróneas en sí; son lo que son, reflejo auténtico de lo real, supuestas las circunstancias en que aquéllas se producen. Si producen tal juicio erróneo, la falta es debida a nuestra precipitación, no a ellas mismas. Nosotros somos los que hemos de criticar sus datos, y si por ejemplo la observación empírica nos coloca enfrente de falsos continuos, de falsos colores, de falsas dimensiones, de falsas relaciones, etc., es propio del juicio denunciarlo, haciendo uso de otros recursos. Hemos de repetir aquí que la operación del espíritu donde se encuentra la verdad o el error no es pasiva sino activa y por eso no podremos hacer responsable de nuestros errores a una potencia pasiva como al sentido, o aun el intelecto simplemente *informado* por el sentido ([1]).

Quien profundice esta doctrina la encontrará comprensiva más de lo que se cree. No habrá ninguna dificultad en ponerla en relación con las teorías científicas sean las que sean, con tal que éstas no pretendan erigirse subrepticiamente en metafísicas, como la doctrina tomista del saber, establecida como metafísica, tampoco deberá avanzar

([1]) Q. I, *De Verit.*, art. 10.

inconsideradamente en el terreno de la ciencia experimental.

En fin, la verdad, iniciada en el *concepto*, expresada en el *juicio*, se enriquece por el hecho de que los juicios tienen el poder de engendrarse uno al otro, por medio del *razonamiento*. El razonamiento es una evolución del espíritu. Fué definido curiosamente por Isaac: La carrera de una causa hacia su efecto. Se compara con la inteligencia simple como el movimiento al reposo y así como en este último caso, cumple el oficio de intermediario. El movimiento nace del reposo y tiende al reposo; porque todo movimiento viene de lo inmóvil (1ª vía) y todo movimiento tiende a lo inmóvil, es decir, a la tranquila posesión de lo que busca. Del mismo modo, el razonamiento procede de una verdad adquirida en el sentido de una verdad a adquirir, pero que en seguida se poseerá. Y partiendo de esta última, retrocediendo, se podrá remontar hasta lo que la funda. De tal suerte que los principios, posesión inicial del *intelecto*, son, con relación a la *razón*, a la vez primeros y últimos: primeros en el orden de generación, últimos en el de resolución; primeros para el hallazgo, últimos para la comprobación o juicio motivado acerca de verdades nuevas ([1]).

Decir los medios que el espíritu emplea para llegar a juzgar bien en toda circunstancia, eso sería objeto del estudio de la lógica. Salir de caza para captar los juicios, es perseguir la ciencia. La lógica es la ciencia de la ciencia *(scientiae sciantia)* al mismo tiempo que ciencia ella misma. Las otras ciencias se disponen, según el punto de vista considerado, al lado, encima o debajo de aquélla.

En la lógica Santo Tomás sigue generalmente a Aristóteles. Añade de su cosecha explicaciones más que nuevas determinaciones. No es, pues, indispensable insistir en este punto, si simplemente se trata de conocer el aporte de Santo Tomás a la ciencia.

([1]) Q. XV, *De Verit.*, art. 1; I pars, q. LXXIX, art. 8.

LIBRO SEXTO

EL QUERER Y LA ACCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

DEL APETITO EN GENERAL

Dos posiciones extremas, relativas a la voluntad, siempre, más o menos, han existido, y cada día más se combaten en la filosofía contemporánea. La primera rehusa tratar a la voluntad como una realidad especial, o aun como un punto de vista primitivo. La segunda, por el contrario, ve en la voluntad el punto de partida de toda la vida consciente y quisiera reducir ésta a no ser, en todo y por todo, más que un querer.

El lugar y actitud de Santo Tomás entre estas dos posiciones extremas nos lo muestra su ontología así como su teoría del conocimiento. "A toda forma sigue una inclinación natural; así el fuego expande calor, así el ser vivo sigue un plan evolutivo y tiende a reproducir su semejante. Pero el ser dotado de conocimiento realiza la forma de un modo más elevado que aquellos a los que falta. En estos últimos, la forma determina el ser propio y natural de aquel que la posee, y de ello se sigue una inclinación que es un apetito de la naturaleza *(appetitus naturalis)*. Pero en aquellos que tienen conocimiento, el ser propio y natural es determinado de tal manera por la forma que al mismo tiempo permanece amoldable a la forma de otros seres. Así el sentido se modela sobre lo sensible y la inteligencia sobre lo inteligible, de tal suerte que el alma humana, dotada de sentido y de inteligencia, sea de alguna manera todas las cosas: en lo cual se acerca a la semejanza de Dios, en quien todo preexiste, como lo dice Dionisio. Así como las formas existen en los seres dotados de conocimiento, de modo más elevado que el de las formas naturales, así la inclinación resultante debe ser en ellos de un modo superior a la inclinación puramente natural. Y esta inclinación su-

perior es cualidad de la potencia del alma llamada apetitiva, por la que el animal puede apetecer no sólo aquello a que está inclinado por su forma nativa, sino también lo que puede aprehender ([1])."

Se ve en qué consiste el punto fuerte de esta tesis. Se funda en la interpretación ontológica del conocimiento. Conocer es ser. Conocer es ser otros al mismo tiempo que uno mismo. Se es uno mismo naturalmente; se es otros por una intervención sobre la que reacciona la acción vital. Ahora bien, si se tiende según lo que se es; si el ser es dinamogénico, es preciso añadir a las tendencias naturales que corresponden a lo que somos, las tendencias adquiridas, relativas a lo que llegamos a ser por otros. Nuestra forma nativa es *el motor inmanente de nuestra evolución inconsciente —ya se ha dicho en qué sentido. Las formas del* segundo grado que introduce en nosotros el conocimiento también serán motrices. Y lo mismo que el mero hecho de devenir otros supone en nosotros un poder general de receptividad formal, así también el hecho de tender por otros supone, en nosotros, una capacidad tendencial correspondiente. Esto es lo que llamamos en general *apetito*, y que llamaremos *voluntad* si se trata de tendencia intelectual ([2]).

La esencia metafísica del deseo, en la filosofía tomista, se revela así plenamente. Conociendo yo llego a ser otro, y ese otro en mí tiende a su ser, a su perfección, a su bien; pues "toda cosa se halla de tal manera dispuesta respecto a su forma natural que cuando no la posee, a ella tiende, y cuando la posee en ella descansa. Y lo mismo sucede con toda perfección que es un bien de naturaleza". Si, pues, como inteligente, tengo como forma natural la forma de otro, ésta debe tender en mí a su terminación, a su bien natural, a su ser. Lo encontrará por la evolución vital que provoca el deseo, evolución que trabaja en enriquecer siempre más la síntesis que no ha sido más que esbozada

([1]) I pars, q. LXXX, art. 1.
([2]) In II, *De Anima*, lec. V, *med.*

por el conocimiento. No hay que decir que esta tendencia al acabamiento, que es natural y automática para el objeto, deviene en mí de un orden aparte, pues yo no abdico al dejar obrar al universo en mí mismo. La síntesis sujeto-objeto no suprime ninguno de sus términos y el misterio del conocimiento debe encontrarse en el misterio del querer. Siempre vemos, por el análisis, que el deseo inteligente o sensitivo se reduce al deseo de la naturaleza, es decir a la fuerza del ser que se esfuerza hacia la plenitud de su forma. La distinción del sujeto y del objeto viene solamente a complicar el caso, pero no cambia en nada las primeras nociones.

De qué manera esa distinción lo complique es lo que hay que decir, penetrando más en la naturaleza del apetito en sus diversos estados.

Apetecer es como exigir alguna cosa *(petere aliquid)*; es como tender a algo, porque se está ordenado para ello *(quasi tendere in aliquid, ad ipsum ordinatum)* (1). La fuente de esta ordenación y de esta tendencia, es una relación de conveniencia por cuanto que los seres que tienen ya una fraternidad en el *ser* están además relacionados por fraternidades especiales que los hacen mutuamente perfectibles. Estos lazos de finalidad los ordenan unos a otros en nombre de la armonía que es la suprema ley del mundo. Ésta es, como se ha visto, la interpretación general de la acción y debe ser también la del deseo en su concepción universal; pues el deseo es el resorte de la acción. El que obrase sin desear sería por ser objeto de una violencia, y la naturaleza, si estuviese compuesta de seres que de este modo violento fuesen movidos externamente, dejaría de ser la naturaleza (2).

Mas hay, sin embargo, desde este punto de vista, diferencias profundas entre los seres. Algunos desean sin saberlo: son aquellos que teniendo en sí el principio según el cual tienden, es decir la forma fraternal de que hemos hablado, no llevan en sí mismos, sin embargo, nada que represente

(1) Q. XXII, *De Verit.*, art. 1.
(2) Q. XXII, *De Verit.*, art. 1.

esta fraternidad y que les haga conscientes de la misma. La lluvia tiende hacia la tierra y ésta la aguardaba, pero ni una ni otra tiene en sí el motor propio del deseo natural que las mueve. Este motor es el bien, y el bien es en este caso exterior completamente al sujeto de la acción; no encuentra en él sucedáneo, ni representación inmanente, si no es la conveniencia de donde la tendencia nace, que es relación pura. Los seres inteligentes, por el contrario, ya estén dotados de sentidos e imaginación, ya tengan además razón (hay que distinguir los dos casos), llevan en sí el motor del deseo, que es el bien aprehendido, es decir una forma representativa del objeto fraternal en la que su fraternidad se descubre.

Hay que subrayar esta última condición y tener en cuenta que si la fraternidad de todas las cosas en el ser es la razón última del deseo; si la fraternidad ideal del conocimiento *(secundum esse intentionale)* es su condición inmediata, ni la una ni la otra, sin embargo, es su explicación adecuada y próxima. Si lo fuese la primera veríamos a todo tender hacia todo, y si lo fuese la segunda, al ser conocida una cosa por eso sólo la desearíamos. Ahora bien, esto, evidentemente, no puede ser. Nuestra experiencia nos lo confirma sobradamente y además hace poco hemos dado la razón ontológica. Es que el conocimiento no podría arrastrar en todo caso al sujeto hacia el objeto, a no ser que el primero abdicase en beneficio del segundo o que el conocimiento, en vez de ser una síntesis, fuese una sustitución de ser. El objeto, llegado a ser yo, tiende en mí; pero puesto que tiende por mí, debe tender según yo; y si quiere terminarse, como lo decíamos, es para terminarme a mí que he hecho de su forma la mía. Para que haya deseo y no huída (la huída es una especie también de deseo) es preciso que exista entre el conocedor y lo conocido una similitud de naturaleza más o menos próxima, con esta particularidad, que lo que tiene uno puede convertirse en caudal del otro, que no lo poseía hasta entonces más que en potencia. No se desearía si no se tuviese ya en poder aquello que se desea; no se desearía tampoco si se lo tuviese en acto: entonces se

descansaría. El deseo se funda, pues, a la vez sobre la riqueza y sobre la indigencia: indigencia actual y riqueza potencial. Es la más elevada expresión de la célebre sentencia: "Tú no me buscarías si no me hubieses ya encontrado (1)."

Empero es de notar que el hecho mismo de conocer siendo a su manera un bien, siendo un enriquecimiento de ser, una participación de la forma de otro, el resultado de una síntesis asimiladora, presenta, bajo este aspecto, los caracteres de deseable. El conocimiento, como tal, es condición del deseo; mas en cuanto aquél es un bien es objeto de deseo, y ningún acto intelectual o sensible se produciría si la forma así introducida no respondiese a una llamada del alma. Con sumo cuidado hay que distinguir entre la forma natural de cada cosa y la forma de segundo grado llamada *intencional* (2). Existe entre las dos una diferencia tan capital que una asimilación intencional produce el conocimiento, y una asimilación natural lo impide: de ahí, la necesidad de desembarazar a la potencia inteligente de las determinaciones de su objeto; de ahí, la incapacidad de conocer en los sujetos que no son aptos para recibir más que este género de determinación (3). Pero, por muy relativa y particular que sea la síntesis realizada por el conocimiento, es una; se encierra, con todas las otras, en la razón general del bien, idéntica al ser, y, desde este punto de vista, se puede decir exactamente que lo verdadero está contenido en el bien, o de una manera general, que el objeto del conocimiento está contenido en el objeto del deseo; aunque inversamente, bajo otro aspecto, el bien sea contenido en lo verdadero y el objeto del deseo en el objeto del conocimiento. El bien es primero desde el punto de vista de la finalidad, y por ende desde el punto de vista activo *(quantum ad excercitium)*; porque lo que se mueve es el agente y el agente obra por un fin, que es el bien: aquí

(1) Q. XXII, *De Verit.*, art. 1, ad 3 et 4.
(2) Cf. *supra*, lib. IV, c. II.
(3) Q. XXII, *De Ver.*, art. 1, ad 2 et ad 1.

pues el bien tiene la primacía; desde el punto de vista de la acción o de la inmovilidad del alma es el deseo el que explica el conocimiento, no el conocimiento como tal el que explica el deseo ([1]).

Por el contrario, desde el punto de vista de la esencia, que especifica el acto *(quantum ad specificationem)*, lo verdadero es primero: *Ignoti nulla cupido.* La forma no mueve por ella misma, pero determina la moción, y puesto que no se da moción en general, moción sin determinaciones, bajo este aspecto, la inteligibilidad es primera.

Este dualismo, que ofrece en la naturaleza alternancias complejas, irá a resolverse en Dios, con lo que se evitará el *processus in infinitum* que resultaría de que el deseo suponga el conocimiento y el conocimiento el deseo.

Aquel que quiere sin haber conocido primeramente, conoce por *Dios*, luz que no tiene luz, y aquel que conoce sin haber querido anteriormente, quiere por aquel que da su primer acto a las potencias del conocer ([2]).

Por la razón de que el apetito propio de los seres inteligentes se explique, lo mismo que todo apetito, por el carácter dinamógeno de las formas; pero también porque la forma, que es el principio del conocimiento y por ende del querer, sea una forma concebida, y no natural al agente, se sigue esta consecuencia capital: que las tendencias ciegas de la naturaleza se refieren directamente al bien en sí; pero que el apetito consciente se refiere al bien aprehendido, en cuanto es aprehendido, de suerte que lo que se presenta como un bien y no fuera un bien, no por eso dejará de ser su motor. Aristóteles dice que lo que mueve como fin, es el bien o lo que aparece como bien ([3]). Las consecuencias morales y psicológicas de este principio son incalculables.

Se sigue ulteriormente que la voluntad podrá moverse hacia el ser de razón como hacia el ser real, hacia la negación como hacia la afirmación, hacia lo futuro como hacia

(1) Q. XXII, *De Malo*, art. un. *cir. med.*
(2) *Ibid.*, *post. med.*
(3) I, II, q. VIII, art. 1.

lo presente, hacia la nada como hacia el ser; todo esto, en efecto, puede revestir en la aprehensión la apariencia de bien, y llegar a ser motor ([1]). Por el contrario, una tendencia natural no irá ni al futuro como tal, ni hacia el ser de razón, ni a la nada, porque entonces aquélla no tendría ninguna forma que la explique. La forma natural, en razón de la cual el ser tiende, le es suministrada por su medio natural, y por tanto se ha de encontrar en ese medio lo que aquélla lleve. Ése es el sentido metafísico del principio: *Desiderium naturae non potest esse inane*, principio que toma una forma suprema, si se piensa en que el medio natural envuelve a Dios. Por el contrario, el deseo racional o sensible tiene su explicación inmediata en el conocimiento, es decir en lo que aparece, en cuanto aparece; por eso la garantía de seguridad en la naturaleza es remota desde el momento en que aquí tiene su asiento el error. Por eso cuando se pretende deducir de un deseo una realidad, es preciso profundizar más allá de la aprehensión, hasta el deseo de naturaleza ([2]).

A. Las Especies de Apetito

Santo Tomás, habiendo distinguido, en el hombre, el poder de receptividad conocedora en dos clases, sensible e inteligente, no puede por menos de distinguir correlativamente el apetito sensitivo y el apetito intelectual. "La potencia apetitiva es una potencia pasiva, cuyo natural es ser movida por el bien aprehendido. Por esto Aristóteles ha dicho que el bien aprehendido es motor inmóvil, cuando el apetito es motor movido ([3]). Ahora bien, los pacientes y los móviles se distinguen, como tales, según los agentes y los motores; pues es preciso que el motor esté en proporción con el móvil y el activo con el pasivo, y por otra parte la potencia pasiva se caracteriza precisamente por su relación con un

(1) *Ibid.*, ad 3.
(2) Cf. nuestra obra *Les Sources de la Croyance en Dieu*, c. IX-XIII.
(3) *De Anima*, c. X, *S. Thomas*, lec. XV; *Met.*, lec. VII.

agente. Si, pues, el objeto aprehendido por la inteligencia es, como tal, de otro orden que el objeto aprehendido por los sentidos, se sigue que el apetito intelectual es un poder distinto que el apetito sensitivo [1]."

Esta noción se esclarece aun más si se compara el apetito ciego con el apetito conocedor bajo su doble forma.

"En todo objeto apetecible se pueden considerar dos cosas: la cosa misma apetecida y la razón de apeticibilidad, como la delectación, la utilidad, etc. Ahora bien, el apetito natural tiende hacia el objeto apetecible sin que haya en él nada que responda a la apeticibilidad del objeto; pues el apetito natural no es otra cosa que una cierta inclinación pasiva, un orden a lo que es conveniente: por ejemplo la caída de la piedra. Y como cada cosa natural es determinada en su ser, así es determinada su inclinación a tal objeto, y no tiene necesidad de que el conocimiento, representando en ella la apetibilidad, le sirva para distinguir lo apetecible de lo no apetecible. Queda reservado este cometido al Instaurador de la naturaleza, ya que ha dado a cada naturaleza su tendencia propia y conveniente. Por el contrario, el apetito superior, la voluntad tiende directamente hacia la razón de apetibilidad en absoluto, como cuando la voluntad quiere el bien primera y principalmente, o aun la utilidad o algo semejante, mientras que quiere algo en particular con una voluntad derivada y secundaria, en cuanto participante de la razón susodicha. El motivo de esto, es que la naturaleza racional es de una capacidad tan amplia que no le bastaría para vivir el encontrarse inclinada hacia un objeto determinado: necesita diversos y múltiples; por eso está orientada por la naturaleza hacia algo común, que se realiza en varios, y por la aprehensión de ese común objeto tiende hacia los objetos particulares donde encuentra ese sello común. En cuanto al apetito sensitivo o inferior, tiende hacia el objeto apetecible en cuanto se encuentra en él razón de apetibilidad, pero sin que ésta en

(1) I pars, q. LXXX, art. 2.

sí misma le aparezca. El apetito inferior tiende no hacia la bondad, ni hacia lo útil, ni hacia lo delectable en sí; sino hacia *tal* objeto útil, o deleitable. En esto el apetito sensitivo es inferior al apetito racional; pero porque no tiende solamente hacia una cosa u otra, sino hacia todo lo útil o deleitable, está por encima del apetito natural y por esta misma razón tiene necesidad del conocimiento, por el que distinguirá lo deleitable de lo no deleitable ([1])."

Estas explicaciones por la escala de los seres, tan frecuentes en Santo Tomás, esclarecen perfectamente la presente cuestión. La distinción entre la cosa deseada, lo deseable en estado concreto y la razón abstracta de lo deseable es una de las que hay que retener; pues no se puede mejor resumir en tres palabras una ontología del deseo. Por otra parte, el hombre debe reunir en sí los tres términos de esta distinción, puesto que es él a la vez objeto de naturaleza, sujeto sensitivo y criatura racional. Las funciones vegetativas en nosotros, así como las propiedades elementales que las sirven, revelan las leyes del *apetito natural;* las funciones animales utilizan el *apetito sensitivo*, y sobre la vida superior reina el *apetito racional* ([2]). Siempre se advierte que Santo Tomás no admite el monismo voluntarista que quisiera suprimir todas las fronteras entre las tendencias brutas, el apetito sensitivo y la voluntad. Aunque estén unidas esas funciones en el ser dinamógeno, del que son manifestaciones diversas, sin embargo no son menos irreductibles unas respecto a las otras. Aquí como en todas partes es preciso mantener el carácter puramente analógico de las primeras participaciones del ser: *Ens dicitur multipliciter.*

Respecto al apetito sensitivo y al racional, sobre los que Santo Tomás solamente insiste, la cuestión es determinar si deben dividirse, o si conservarán su unidad, ya los dos, ya por lo menos uno de ellos. Esto lo va a esclarecer la siguiente consideración.

Se sabe que, "presuponiendo el acto de las potencias ape-

([1]) Q. XXV, *De Verit.*, art. 1.
([2]) *Quodl.*, IV, art. 21.

titivas el de las potencias aprehensivas, debe corresponder la distinción de éstas a la de aquéllas. Ahora bien, en las potencias aprehensivas se observa que, respecto de los mismos objetos, la potencia superior permanece una e indivisible, y que las potencias inferiores se distinguen. El mismo poder intelectual es el que se dirige a todos los seres sensibles, en cuanto le conciernen, es decir, en cuanto a la naturaleza de los mismos, mientras que la sensibilidad, respecto a ellos, se divide... Lo mismo acontece con las potencias apetitivas, y la razón, en los dos casos, es la misma: es que la potencia superior tiene un objeto universal y los poderes inferiores tienen objetos particulares.

"Ahora bien, muchas cosas que son esenciales para lo particular son accidentales para lo universal, y como una diferencia accidental no cambia la especie, pero una diferencia esencial la cambia, resulta que respecto a las mismas realidades materiales, las potencias de orden inferior son múltiples y la potencia de orden superior es una (1)." Y por esto hay nada más que una voluntad, porque la voluntad tiene por objeto el bien considerado en estado universal, mientras que existen, en el bruto o en el hombre considerado como animal, potencias apetitivas de diversas especies.

Tratemos primeramente de estas últimas.

B. El apetito sensitivo
Las pasiones

Se ha de juzgar al apetito sensitivo, guardando las debidas proporciones, como las tendencias innatas de las cosas naturales; pues las disposiciones que crea en nosotros el conocimiento sensible desempeñan en aquéllas el papel de lo que se llama, para las cosas de afuera, cualidades corporales (2). Ahora bien, éstas tienen un doble objeto: adquirir lo conveniente y rechazar lo perjudicial. Del mismo

(1) Q. XXV, *De Verit.*, art. 3.
(2) *De Fato*, art. 2.

modo, el apetito tiende a dos cosas: a obtener lo que le agrada y a vencer lo que le es adverso.

Éstas son dos tendencias diferentes, que no pueden explicarse por un mismo principio inmediato, teniendo en cuenta que la primera es más bien pasiva *(quasi per modum receptionis)* y la segunda más bien activa. Aun más, el esfuerzo es a menudo contrario al goce y lo aleja. Así por ejemplo el animal que gozaba deja el placer por la lucha, y no le aparta de ella el dolor. Es porque hay en su sensibilidad una tendencia que el apetito de gozar no la explica por sí solo, aunque el apetito sea el punto de partida y el de llegada. En efecto, bajo el golpe de una impresión de bestia gozosa el animal se decide a combatir, y la victoria o la derrota se resuelven en impresiones semejantes. Pero se ha dicho que aquí hay dos poderes: el uno lo utiliza y el otro lo termina. Se llama al primero *concupiscible*, el segundo, su heraldo de armas, es el *irascible*. Y se advierte que si aquél es más fundamental, éste es más noble; corresponde a lo que, en las facultades cognoscitivas, se ha llamado *estimativa;* está más próxima de la razón de la que es una especie de participación o de reflejo. Que el animal, en efecto, desee lo que le es deleitable, es lo propio de su naturaleza sensible; pero que abandone lo deleitable por lo penoso, aunque sea con el fin de encontrar cosa mejor, es una especie de razón. Así encontramos menos vergonzoso, cuando se trata del hombre, la incontinencia por cólera, que la incontinencia por goce. La primera utiliza una regla depravada, mas la otra obra sin regla ([1]).

Los diversos movimientos del apetito sensitivo han recibido el nombre de pasiones. Las que se refieren a lo *concupiscible* son: el *amor*, o inclinación al bien aprehendido tomado como bien, sin otra característica; el *odio*, que es su contrario; el *deseo*, inclinación al bien ausente, pero esperado; la *huída*, su contrario; el *goce*, reposo en el bien poseído o considerado como poseído; la *tristeza*, depresión

([1]) Q. XXV, *De Verit.*, art. 2; *De Malo*, q. VIII, art. 3; I pars, q. LXXXI, art. 2; III, dist., q. I, art. 2.

del alma bajo la acción del mal contrario. Respecto de lo *irascible*, son cinco las pasiones que señalan los diversos movimientos del alma: la *esperanza*, tendencia al bien ausente difícil de adquirir, pero posible; la *desesperanza*, relativo a lo imposible; la *audacia*, sugerida por un mal inevitable e inminente, pero no invencible; la *cólera*, inclinación vehemente para vengar un mal padecido perjudicando a quien lo causa.

Estas afecciones del alma son estudiadas por Santo Tomás con un poder de atención y una abundancia de pensamientos sorprendente. El tratado de las pasiones, en la *Suma Teológica* (1) es para aquellos que la pueden abordar una mina inagotable; el tratado de las virtudes (2) vuelve a tomar las nociones y las aplica con un sentido psicológico y moral bastante poco señalado. Todos nuestros movimientos interiores, con sus orígenes y sus efectos, sus vicisitudes, sus contragolpes, son notados aquí y relacionados. La sagacidad de Aristóteles y las poderosas reflexiones de los Padres de la Iglesia han sido aprovechadas, pero al primero Santo Tomás lo sobrepasa y los otros son dominados por una fuerza de coordinación que ninguno de ellos posee en el mismo grado. No podemos más que remitir a esos extensos detalles. Frecuentarlos sería aprender mucho y, acaso, familiarizarse más fácilmente —viéndolos aplicados a una materia concreta— con las elevadas abstracciones de la filosofía tomista (3). No hay que decir, que lo *irascible* y lo *concupiscible*, cuadros generales de estas nociones, no representan para nosotros nada útil. Ésta es una de las clasificaciones provisorias, no arbitrarias, que dejan el campo libre a todas las precisiones de la ciencia.

(1) I II, q. XXII-XLVIII.
(2) II II, q. XLVII CLXXII.
(3) Consultar a este efecto nuestra obra, continuación de ésta: *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*. 1 vol. in-8, Paris. Alcan, edit.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA VOLUNTAD

EL QUERER NECESARIO

La voluntad en sentido propio se estudia por Santo Tomás con un cuidado que muestra suficientemente sus preocupaciones morales. Aristóteles había dicho lo esencial, pero con una brevedad demasiado acentuada. El discípulo sobrepasa en este punto a su maestro. La primera teoría que propone es la relativa a lo que podríamos llamar el eje de la voluntad: lo inmóvil, que será la base del móvil.

En efecto, si la voluntad es voluntad, es decir, *tal* naturaleza, es primeramente *naturaleza*, como el ojo, antes de ser ojo, es una parte del cuerpo. En cuanto naturaleza, la voluntad debe tener su determinación: toda naturaleza tiene la suya. Ahora bien, ¿qué puede ser una determinación, en una naturaleza tendencial por esencia? No puede ser más que una determinación de tendencia. La voluntad es un apetito: luego tendrá una apetición [illegible] natural, necesaria; lo libre, si existe, vendr[illegible]

Por este lado, la criatura inte[illegible] los otros seres. Todo lo que e[illegible] base; toda variación descansa [illegible] otra parte, al ser la voluntad [illegible] lectual, en cuanto que sigue [illegible] inteligencia a semejanza de co[illegible] siguen a su forma natural, [illegible] la tendencia fundamental a[illegible] mismo orden y de la misma amp[illegible] de la inteligencia. Éste es lo *verdadero*, es dec[illegible] cuanto a su inteligibilidad: aquél será el bien, es decir el ser en cuanto a su apetibilidad (²). El bien en general

(¹) Q. XXII, *De Veritate*, art. 5-6.
(²) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. II.

(bonum in universali): tal es pues el objeto propio de la voluntad en cuanto naturaleza. A esto no puede la voluntad escapar, y como toda acción no es el fondo más que una manifestación de la naturaleza, en toda acción fruto de la voluntad se podrá ver la marca del bien y su influencia. *Nullus intendens ad malum operatur*, exclamará siempre Santo Tomás con el Pseudo-Dionisio. Querer el mal, será, en verdad, no querer, puesto que querer es, por definición, la búsqueda del bien, al ser la manifestación de un apetito del bien realizado naturalmente. Se podrá decir: La voluntad no quiere el bien porque quiere; quiere el bien porque ella es: Querer el bien, para ella, es ser (1).

Además el bien en general, si puede servir de característica a la voluntad, tiene necesidad de concretarse para servirle de objeto propiamente motor. En sí mismo el bien no es objeto apetecible, sino razón del apetito *(ratio appetendi)*. Queda por saberse si, entre los objetos en los que la noción de bien tomará cuerpo, habrá algunos respecto de los cuales la voluntad actuará exclusivamente como naturaleza, sin necesidad de querer en el sentido de escoger, sino simplemente de ser ella misma.

Ahora bien, respecto de un objeto por lo menos la voluntad tiene esta actitud y la demostración de ello es fácil. En efecto, los objetos que deseamos, o, lo que es lo mismo, los fines que perseguimos se escalonan y se encadenan como las proposiciones de un sorites. Queremos una cosa por causa de otra, y ésta por causa de una tercera... La razón de este encadenamiento es simple: sigue la naturaleza del querer. Éste, al no ser nada más que el peso de la forma inteligible, sigue de ésta las evoluciones y las metamorfosis. Creemos en la conclusión a causa de nuestra adhesión al principio; así también perseguimos un fin a causa de nuestra adhesión a un fin más alto, que desempeña respecto al primero el papel de principio. Yo quiero salir para tomar el aire; tomar el aire para sentirme bien; sentirme bien para

(1) I II, q. X, art. 1, *cum comment. Cajet.*, n. II; q. XXII, *De Verit.*, *loc. cit.*

trabajar; trabajar para instruirme; instruirme para crearme un porvenir, o por amor a la ciencia, o por otra razón. Nuestros motivos forman un árbol tupido, mas en él no hay rama que no descanse sobre otra, a menos que sea el tronco mismo. La expresión *para* o *a causa de* que empleamos señalan un condicionamiento causal; el fin de una causa y la primera de las causas, puesto que es ésta la que mueve al *agente* y, por sus medios, transmuta la *materia*, introduciéndole la *forma.*

Se sigue que hemos de volver a considerar aquí la tesis capital de la regresión no infinita. Es preciso un *fin último*, es decir algo que queramos primeramente, por sí mismo, y que nos determine a querer lo demás. Negarlo, es decir, suprimir el primer término de un condicionamiento que es determinante respecto a los otros, es convertir todo en indeterminado, es decir, lanzarlo a la nada, por falta de razón suficiente. Por eso Aristóteles ha dicho que aquellos que introducen el infinito en este orden "no advierten que destruyen la naturaleza del bien" (1).

Por otra parte, la tradición filosófica y el instinto popular reconocen esta verdad al hablar de *soberano bien* o de *beatitud* (2). Es necesario, pues, decir, que la beatitud se quiere natural y necesariamente, puesto que es primer principio, y el primer principio de las atribuciones y conveniencias, en relación con una cosa, se confunde con su sustancia misma (3). Si por consiguiente algún ser encarnase ante nuestros ojos todos los atributos de la beatitud, la voluntad se dirigiría naturalmente a él, como una piedra es atraída al centro de la tierra. Tal sería el caso de Dios visto intuitivamente. Respecto a Él, la voluntad no sería ya voluntad, es decir principio de elección, sería naturaleza, y se dirigiría hacia ese objeto por un acto anterior y superior a toda elección (4).

(1) *Metaph.* A. ΕΛΑΤΤΟΝ; 2, 12, *S. Th.* II, lec. IV.
(2) I II, q. I, art. 4; *In I Ethic.*, lec. II.
(3) I II, q. X, art. I.
(4) Q. III, *De Malo,* art. 3.

En fin, cuando hablamos de voluntad, es preciso acordarse que no hablamos de un ser, sino de un poder, y que este poder no existe ni está hecho para sí, sino para el hombre. El hombre integral: el hombre en cuanto a cada una de sus funciones, cuyo resorte principal es la función llamada voluntad: tal es el objeto que tiene en vista la naturaleza. Se deduce que el hombre quiere naturalmente no sólo el objeto de la voluntad considerada como potencia particular, sino los objetos de las otras facultades: como el conocimiento de la verdad, la vida, la salud, etc., cosas todas que pertenecen a nuestra integridad natural. Es preciso advertir solamente que este último género de objetos, aunque necesariamente sugeridos a la voluntad, no son necesariamente abrazados por ella; pues los contrarios pueden entrar accidentalmente so razón de felicidad, ya realmente, ya por un error.

A la primera categoría pertenece el caso de "aquellos que quieren ahorcarse"; a la segunda, el caso del recluta que se mutila o del niño que, para evitar la pena, escogería de buen grado no saber nada. Sucede entonces como con los agentes de la naturaleza que, de cierta manera, realizan con éxito siempre su trabajo, puesto que obran y reaccionan infaliblemente según las leyes de su sustancia; pero que sin embargo no realizan siempre su finalidad inmediata, a causa de los accidentes que los acechan ([1]).

En el artículo de la Suma del que está tomada esta doctrina, Santo Tomás introduce una noción que establece el puente entre las determinaciones relativas al querer necesario y la cuestión del libre arbitrio. Se objeta (arg. 3) que si la voluntad es naturaleza, debe estar determinada *ad unum*, lo que parece descartar toda idea de voluntad libre.

Agrada ver a nuestro autor proponer y resolver él mismo con su manera genial una objeción que detendrá a Kant, y con él a los Eclécticos, los Escoceses y los Neocríticos,

([1]) I II, q. X, art. 1, *cum comment. Cajet.*

destruyéndoles la idea de una voluntad-apetito, so pretexto de que todo apetito es necesario.

Ahora bien, he aquí la respuesta: La voluntad está, en efecto, determinada *ad unum* pero según su orden; pues la propiedad de naturaleza, de que hablamos, debe diversificarse según las naturalezas. Ahora bien, existen naturalezas individuales, naturalezas específicas, naturalezas genéricas. La naturaleza animal no está determinada tan estrictamente como la naturaleza canina, ni ésta como la naturaleza individual de tal perro. Ahora bien, la voluntad, en cuanto que es potencia inmaterial, es transcendente a los individuos, a las especies y a los géneros, entre aquellos que encuadran los objetos de nuestra experiencia. La voluntad se encuentra al nivel del género supremo, el ser, de suerte que el *unum* que le corresponde, como objeto determinador, es el ser bajo el aspecto de apetibilidad, es decir el *bien*, como a la inteligencia, por la misma razón, corresponde el ser bajo el aspecto de la inteligibilidad, es decir, lo *verdadero*. Esta última consideración ha hecho decir: La Inteligencia es, de cierta manera, todas las cosas. Proporcionalmente se deberá decir; la voluntad envuelve en su tendencia todas las cosas. De aquí proviene la insaciabilidad del deseo humano: aquí se fundan nuestros destinos, y aquí también la indeterminación del querer respecto de todo objeto que no es igual al ser, de otra forma expresado, la libertad.

Partiendo de aquí podemos esperar esclarecer el difícil problema del libre arbitrio.

CAPÍTULO TERCERO

EL LIBRE ALBEDRÍO

Santo Tomás, en su filosofía, duda tan poco que el hombre sea libre de hecho, que quiere colocar fuera de la ciencia *(inter extraneas philosophiae opiniones)* las soluciones deterministas. Dice, en efecto, que éstas destruyen los principios de la filosofía moral, así como los que dicen: no hay movimiento, destruyen los principios de la filosofía natural. Son posiciones extrañas a toda filosofía *(positiones extraneae)*, y no se les puede atribuir más que dos orígenes: ya sea una cierta osadía, de mala ley *(protervia)*, o bien la impresión de sofismas que no se han sabido resolver ([1]).

Santo Tomás, parece pretender a veces, que la introspección directa es suficiente para probar el libre albedrío; pero sus escasas palabras en ese sentido son compendiosas; no significan: el libre albedrío es evidente, sino; se halla incluído en las evidencias. Tampoco Aristóteles había recurrido, para establecer el libre albedrío, a una pretendida evidencia del yo; invocaba en su apoyo el sentimiento individual y social de la responsabilidad, el hecho universal del elogio y la censura. Santo Tomás agrega a ello la fe. En cuanto a lo que denomina *evidens ratio*, es una sistematización en función de su doctrina general. Admitida ésta no faltan ya razones en favor del libre albedrío; pero se ve también que no se trata ya de *evidencia*. Lo que es seguro es que el libre albedrío es el fundamento de toda vida moral, el postulado de toda acción que se diga humana y que se trate como tal, de tal manera que el esfuerzo lógico contra los contradictores consiste, aquí, en llamarlos a reflexionar y hacerles observar el contenido afirma-

([1]) Q. VI, *De Malo*, art. 1.

tivo de sus actos. La adhesión implícita del ser viviente tiene más peso que las sutilezas del sofista [1].

Para explicar, defender y hacer entrar en la trama de las ideas este misterioso poder de nuestra alma, veremos seguidamente lo que Santo Tomás propone [2].

A. Las fuentes del libre albedrío

Se llama *libre* a lo que es causa de sí. Ahora bien, ser causa de sí en cuanto al ser que obra, supone en primer lugar que se posee en sí el principio de su movimiento o de su acción, y de ahí que se hallen inmediatamente descartados los seres que sufren una violencia, porque lo violento es aquello que tiene su origen en el exterior, sin que el móvil aporte nada de sí.

Pero entre los móviles que tienen en sí el principio de su movimiento, hay diferencias profundas. El principio interno del movimiento o de la operación es la forma, por la que cada cosa está en acto. Se obra en tanto se está en acto. Si, por lo tanto, la forma principio de acción no está constituída por el agente, la acción ejercida por éste no es en virtud de sí mismo. Si la acción proviene de él, el agente será su dueño.

Ahora bien, las formas naturales, principios de las actividades de la naturaleza, son totalmente recibidas, y de ningún modo pertenecen al sujeto. Por consiguiente, aquí, la acción no pertenece a quien la ejecuta. Los agentes naturales se mueven ellos mismos pero nunca *por sí mismos. (Moventur seipsis, non a seipsis)*. La espontaneidad de la acción no prueba, pues, la existencia de un poder automotor. Tal poder, se sabe, implica organización [3], y el ser bruto que se halla privado de ese poder, no ofrece asidero a la dualidad que suponen la acción y la pasión unidas.

(1) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1.

(2) Seguimos aquí principalmente q. XXIV, *De Verit.*, art. 1 y 2, completando q. LXXXII, art. 1 y 2; q. LXXXIII, art. 1; q. XXII, *De Verit.*, art. 5 y 6; *II Gentes*, c. XLVIII.

(3) Cf. *supra*, libro V, cap. 1.

Tales seres no son causa de lo que hacen; se ven obligados a obrar o a moverse por la forma de ser que han recibido. Así, pues, en ellos no hay vestigio de libre albedrío.

¿Bastará, por lo demás, para estar dotado de ese poder, moverse uno mismo en el sentido que se acaba de expresar? Ciertamente, no. No se trata hasta ahora, más que del libre movimiento, o movimiento autónomo; no del libre *albedrío*. El animal tiene, en cierto modo, la libertad de sus actos, pero no la de su arbitrio, es decir, de su juicio ([1]). Arbitrar es, en efecto, juzgar. Para que la acción que procede de nosotros sea plenamente de nosotros, es necesario que lo haga en virtud de una elección que suponga un juicio de valor. Ahora bien, ¿qué seres pueden juzgar así? Los que tienen en sí la representación del bien. ¿Y qué seres pueden juzgar o arbitrar libremente? Los que, con respecto a esta representación del bien, tienen una actitud de la cual son dueños. Toda la cuestión del libre albedrío resulta así una cuestión de juicio, impuesto o no, autónomo o no: he aquí el nudo del problema.

Se ha visto que el animal lleva en sí una cierta representación del bien, a saber la forma sensible, que le manifiesta la conveniencia o la inconveniencia del objeto, provocando así la atracción o la fuga. En este primer estadio, no se podría encontrar libertad. Se sabe que la forma sensible es, de por sí, un principio de acción tan fatal como una forma natural cualquiera; pues "las aprehensiones del alma sensible desempeñan en ella el mismo papel que las cualidades activas en el cuerpo ([2])". Pero hay también en el animal, gracias a la *estimativa*, elementos psicológicos superiores, que podrían hacer creer en una potestad libre. Se observan en él, en efecto, juicios de valor, determinaciones relativas a lo *útil* —útil para sí o para la especie— que ayudan al animal a llevar su vida de una manera más feliz —podría decirse más razonable— que si siguiera simplemente a la atracción sensible. De hecho, se ha dicho que la *estimativa*

([1]) II C. *Gentes*, c. XVIII, 2.
([2]) *De Fato*, art. 2.

es una especie de razón. Pero también se ha dicho que el animal se beneficia, sin que ella le pertenezca ([1]). La prueba que no le pertenece, es que todos los animales de una misma especie, la usan lo mismo, y que además, la aplican a obras determinadas, no a otras: así las abejas no poseen otra industria, que la de hacer los panales de miel. Se deduce de esto, bien mirado, que el juicio animal es al animal, lo que el movimiento del cuerpo bruto, es al cuerpo bruto; no hay más autonomía de juicio en el uno que de movimiento en el otro, aunque realmente el primero juzga y el segundo se mueve. "Porque, así como el cuerpo pesado no se mueve en tal forma como para ser causa de su movimiento, *así el animal* no juzga de tal manera como para ser causa de su juicio"; la causa de ello es su naturaleza misma, y a través de ésta, Dios. Por lo cual el animal no es dueño de su arbitrio; luego no se halla dotado de libre albedrío ([2]).

¿Quién estará dotado de libre albedrío? El que es dueño del juicio que lo guía. ¿Y quién es dueño del juicio que lo guía? El que puede juzgar del mismo, "puesto que somos dueños solamente de lo que podemos juzgar. Ahora bien, juzgar de su juicio, pertenece a la sola razón que reflexiona sobre su acto; que conoce las relaciones de lo que ella juzga y de aquello por lo que juzga. De donde se deduce que toda la raíz de la libertad se encuentra en la razón, y que como se encuentra uno respecto de la razón, así también se encuentra respecto del libre albedrío" ([3]).

Se ve claramente en estos pasajes, dónde reside y dónde no, el libre albedrío, para Santo Tomás. El hombre no es libre en el sentido de poder decidir lo contrario de lo que juzga finalmente, que le es bueno; tal poder no tendría sentido; pues para decidir y querer, el hombre no dispone más que de su voluntad, y siendo esencialmente ésta un apetito del bien, no funciona más que gracias a un juicio de

(1) Cf. *supra*, l. V, cap. III, B, b.
(2) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1, *med.*
(3) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.

conveniencia. "El apetito sigue al conocimiento", dice sin cesar nuestro autor, y él nos da esta razón general, que el apetito, esfuerzo de realización de la forma, tendencia al bien exterior bajo la presión del bien inmanente que lo representa, depende, por naturaleza misma, del conocimiento, que introduce en nosotros la forma (1).

Hablando psicológicamente, nos dirá: "El apetito sigue al conocimiento, teniendo en cuenta que no hay otro apetito que el del bien y que éste es propuesto por la facultad cognoscitiva. Si a veces el apetito parece no seguir al conocimiento es porque el apetito y el juicio de conocimiento con que se le compara, no son relativos al mismo objeto. El apetito se dirige a lo particular operable, el juicio de la razón es algunas veces relativo a una verdad universal que puede ser contraria al deseo. Pero el juicio relativo a tal acto particular *hic et nunc* operable, no puede nunca ser contrario al apetito. Así aquel que quiere fornicar, si bien sabe generalmente que la fornicación es un mal, juzga sin embargo que, para él, en este caso, es un bien, y bajo este aspecto de bien, se adhiere a ese deseo. Nadie, en efecto, obra tendiendo al mal, como lo dice Dionisio"(2).

Así pues, el juicio que ha recibido su última determinación, relativa a un acto particular *hic et nunc* operable, arrastra tan fatalmente al apetito como la forma sensible en el animal, o como la forma natural en todo ser. Así como el ser bruto tiende según lo que es y el animal apetece

(1) In III *Ethic.*, lec. XIII, *init.* Cf. *supra*, cap. VI, init.

(2) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2. Con esta doctrina se relaciona la famosa teoría tomada por SANTO TOMÁS de ARISTÓTELES y conocida con el nombre de *silogismo del incontinente*. El silogismo del hombre afectado por la pasión, tiene cuatro términos, precisamente porque su juicio universal y su juicio relativo se combaten y se disputan el acto. La razón dice: no hay que hacer mal; ahora bien, la fornificación es un mal, luego no hay que hacerla. La pasión sugiere: hay que seguir lo deleitoso; ahora bien la fornicación es deleitosa, luego es necesario llevarla a cabo. Según que la pasión o la razón triunfe, se concluye en un sentido o en el otro, descartando la influencia de las proposiciones hostiles (Cf. q. III, *De Malo*, art. 9, ad 7m.)

según lo que siente, así el hombre desea según lo que juzga que le es bueno. No hay más libertad en este último caso que en los otros.

Por otra parte —y esto también es evidente en la filosofía de Santo Tomás— "así como el apetito sigue al conocimiento si no hay obstáculos, así el acto sigue al apetito" (1).

Excepto el caso de violencia exterior, hay un vínculo rígido entre el querer y el hacer. No que la voluntad racional pueda, por sí sola, mover al cuerpo (2); mas sabemos que las potencias espirituales están en nosotros en continuidad con los poderes físicos. La inteligencia se prolonga en el sentido mediante los *phantasmata* (3); por medio de éstos, las nociones universales del espíritu pueden alcanzar lo particular operable (4). De la misma manera, las determinaciones del apetito racional tienen su sucedáneo sensible y, por no sé qué imperio o concurso dependiente de la unidad del yo *(per quamdam redundantiam vel imperium)*, el apetito inferior se mueve sincronizadamente con el otro (5). Ahora bien, el apetito inferior es el motor inmediato del cuerpo *(immediatum movens)*, de donde se sigue que "según la determinación del apetito, inmediatamente los órganos corporales se disponen en actitud conveniente para ejecutar lo que quiere el apetito" (6).

Henos aquí pues caídos en el determinismo. No hay más

(1) *Ibid.*
(2) Cf. *supra*, l. V, ch. 1, B.
(3) Cf. *supra*, IV, ch. IV, D.
(4) Cf. II, *De Verit.*, art. 6, ad 1m.
(5) Q. XXVI, *De Verit.*, art. 3, ad 13m.
(6) *Ibid.*, *corp.* artic. La concepción tomista del compuesto humano se hace ver aquí una vez más de una manera muy asombrosa. Si el alma y el cuerpo forman una unidad substancial, y si los elementos asimilados por formación y nutrición han perdido su autonomía para ser englobados en una existencia única, es natural que toda acción que transforme la substancia humana en un punto, tenga su consecuencia sobre los otros según la ley íntima que rige a esa substancia. Si el conocimiento está despierto y el apetito funciona, es natural que, de por sí y sin ninguna intervención exterior, los poderes ejecutivos comiencen a actuar. Hay allí una

libertad de ejecución después de la última determinación del apetito, como no hay más libertad de apetito después de la última determinación del juicio; todavía hay menos. De modo que para hallar el libre albedrío, es necesario retroceder. ¿Hasta dónde? Unos dirán: hasta el simple querer, de tal modo que todo lo que fuera voluntario, sería libre por ser voluntario. Otros irán más lejos todavía, hasta la espontaneidad natural, y llamarán libre, a lo que sale espontáneamente de nosotros, precisamente porque sale de nosotros. Para Santo Tomás, se acaba de ver cuán inaceptables son estas tesis. A sus ojos, los cuerpos brutos obran espontáneamente; los animales voluntariamente en un sentido, y no son libres. No es que el animal tenga propiamente una voluntad (apetito racional); lo que tiene es un apetito sensitivo; pero si esto crea una diferencia en cuanto al sujeto de la acción, no la creará necesariamente en cuanto al modo. El hombre puede querer con su apetito racional, como el animal quiere con su apetito sensitivo, y de una manera también fatal. Esto es lo que tiene lugar con relación al fin último.

Henos aquí entre dos extremos, y la cuestión de la libertad aparece, para Santo Tomás, en el preciso momento en que nuestro juicio de elección se determina. Esta determinación es fatal, es decir determinada en causas extrañas a

modificación intrasubstancial que resulta de una especie de armonía preestablecida. Es una moción si se quiere, pero inmanente; mejor diríamos: la manifestación de una ley de solidaridad funcional. Por el conocimiento, el alma se hace otra; por el juicio autónomo y la voluntad, se hace otra. Está de más decir que de ésta otra adquiere las propiedades, ejerce las finalidades. De ahí, nueva orientación de elementos interiores; de ahí también, movimiento sin que el principio de la conservación de la energía entre en cuestión, y sin que intervenga lo exterior, siempre que no sea asimilado y envuelto por la ley interna. Se ve la distancia que existe entre esta teoría y la de la conciencia epifenoménica.

Sin embargo, es necesario sostener que si la dirección vital se halla así influenciada por la voluntad espiritual, extratemporal, la ejecución se halla confiada a las fuerzas elementales. Cf. II *Sent.*, dist., XV, q. I, art, 3, ad 3m.

nuestra voluntad, o bien se halla en nuestra facultad, y, para que se encuentre aquí, recae bajo nuestro juicio: he aquí el problema para nuestro autor. "Si el juicio de la facultad cognoscitiva, no se halla en la facultad del sujeto, sino que está determinado por otro factor, el apetito no estará ya en su potencia, y, por consiguiente, ni el movimiento ni la misma operación" (1). En el caso opuesto, será lo contrario. Y henos aquí obligados a preguntarnos: ¿Es o no el hombre dueño de su juicio práctico?

Santo Tomás responde: sí, lo es. La razón que da, varía a veces en cuanto a su forma; es, en el fondo, siempre la misma razón. Ya la hemos encontrado. Es que la razón, "reflexiona sobre su acción; conoce las relaciones de lo que juzga y de aquello por que juzga". "El hombre que juzga de acuerdo con la razón de lo que debe hacer, puede juzgar de su mismo arbitrio (de su mismo juicio), pues conoce la razón de fin y de medio, y la relación de uno a otro. Por esto el hombre es causa de sí no solamente en cuanto al movimiento, pero también en cuanto al juicio; por eso posee libre albedrío, como si se dijera libre juicio, para obrar o para abstenerse" (2).

La reflexión es aquí la primera condición, porque, para moverse al juicio, es necesario juzgarlo, y para juzgar al juicio, es necesario conocerlo. Ahora bien, esto es propiamente reflexión, es decir vuelta de la razón sobre sí misma, a fin de juzgar su acción. La segunda condición es tener una norma, con la facultad de compararla con lo que se juzga. "La forma de conocimiento es principio motor en cuanto representa el objeto bajo la razón de bien o de conveniencia. La acción exterior, en efecto, en los seres que se mueven a sí mismos, procede del juicio por el cual una cosa es juzgada buena o conveniente por la forma indicada.

"Si, por lo tanto, el ser que juzga debe moverse a su mismo juicio, es necesario que lo haga por medio de alguna

(1) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.
(2) *Ibid.*, art. 1, fin.

forma más elevada *(per aliquam altiorem formam apprehensam)* y esta forma no puede ser otra que la noción del bien o conveniencia, por la cual el ser juzgará ese bien o esa conveniencia en particular. Solamente aquellos que alcanzan la noción común de lo bueno y de lo conveniente se mueven a juzgar, es decir: los seres inteligentes" ([1]).

Ya sabíamos que lo que distingue al hombre dotado de voluntad racional del animal dotado solamente de apetito sensitivo, es que aquél lleva en sí la noción del bien o de lo apetecible, en su absoluto, en lugar de alcanzarla solamente como encarnada en los objetos buenos o deleitosos. Ha llegado el momento de utilizar esta doctrina.

El juicio del cual procede la elección está precedido por una deliberación *(consilium)*. Ésta consiste en un razonamiento más o menos explícito en el sujeto, pero que, analizado, da lugar a lo que Santo Tomás llama, siguiendo a Aristóteles, el silogismo práctico. Este silogismo tiene como mayor, a esta voluntad natural del bien, que ha sido llamada el eje del alma; como menor, la atribución a tal o cual objeto, o acto, de la noción de bien, la cual sola en nosotros es soberana; como conclusión, el juicio de conveniencia actual que va a determinar la voluntad. Ejemplo:

Lo que ha de quererse es el bien.

Ahora bien, tal acto, tal objeto, actualmente y todas las cosas consideradas, es el bien.

Por lo tanto, tal acto, tal objeto, actualmente y todas las cosas consideradas, ha de quererse.

De acuerdo con las precedentes determinaciones, ni la mayor ni la conclusión de este silogismo, envuelven, tomadas por separado, ninguna libertad. Ni siquiera el juicio relativo al bien en general se halla en nuestro poder, porque nos ha sido dado con la voluntad misma, cuya definición es el amor del bien; ni es posible que lo que es juzgado finalmente deseable, no sea deseado. Es sólo en la menor, donde se puede situar la libre indeterminación.

([1]) II C. *Gentes,* c. XLVIII, 3.

Ahora bien, si se examina esta proposición: Tal acto particular, actualmente y todas las cosas consideradas, es el bien, se percibe una complejidad extraña. En primer lugar *el bien*, que es el término medio del razonamiento, y *tal acto*, o *tal objeto*, que es el término menor, son dados como equivalentes el uno del otro. Ahora bien, ¿en qué condición un ser racional, un ser que se eleva a la idea del bien en su absoluto, puede ver imponérsele un juicio de esta categoría? Solamente con la condición de que el acto o el objeto considerados sean de una bondad absoluta, que no puedan, de ninguna manera, presentar al espíritu que juzga la acción una laguna o un defecto. Todo lo que es bien relativo no es igual al bien absoluto, y, como tal, podrá aún ser *aceptado* como igual; aprovecharse, para llegar a ser motor, de una substitución de valores más o menos plausible; pero también podrá ser encontrado demasiado inconsistente, y como limitado, al ser observado por el lado de su limitación, podrá ser juzgado un mal. Habrá por lo tanto en este caso, indeterminación de juicio. La norma de *bien* podrá ser aplicada en diversas formas. Prudentemente o no, bajo una influencia u otra, no es todavía el momento de investigarlo. Pero tenemos que el juicio es variable de por sí y lo que puede hacerlo variar se halla en nosotros, a saber la noción de *bien* o de *fin*, la aptitud de compararla con lo que se trata de juzgar bueno para elegir o no. "La forma concebida por la inteligencia es universal y envuelve una pluralidad de cosas singulares. Como nuestros actos son relativos a lo singular ninguno de los cuales iguala la potencia de lo universal, la inclinación de la voluntad queda indeterminada *(indeterminate se habens ad multa)*, como si un arquitecto concibe en general la idea de una casa, su voluntad podrá tender a hacer una circular, cuadrada o de cualquier otra forma, porque todas se hallan contenidas en la idea de casa" ([1]).

Que tal sea el origen del libre juicio o del libre arbitrio,

([1]) Q. VI, *De Malo*, art. un.

se desprende, para Santo Tomás, de la comparación siempre brillante del hombre con el animal ([1]). Cuando un bien particular se le presenta al animal, ¿de qué dispone ante él? De un apetito que, precisamente, no va más allá de lo particular, y de juicios innatos, también particulares, de tal forma que el silogismo por el cual formamos nuestro juicio no puede construirse. No se le puede asignar término medio: la noción de *bien*, que desempeñaría este papel, se halla ausente. No hay posibilidad alguna de establecer un vínculo entre esta noción y las que habría que comparar con ella para formar proposiciones prudenciales: el animal no conoce la proporción de un medio con un fin, de una consecuencia con un principio, "de lo que se juzga con aquello por lo cual se juzga". Si el animal tuviera estas dos cosas: una norma y una facultad de relaciones de objeto a norma, tendría con que juzgar su movimiento de apetito y también sus juicios instintivos, y al juzgarlos sería el dueño porque podría sacar conclusiones contra ellos, y fijar de otro modo su querer. En lugar de esto, no teniendo más que un vestigio de razonamiento (por el hecho de los juicios instintivos) los animales no tienen más que un vestigio de libertad, una especie de libertad condicionada *(quasi quaedam conditionata libertas):* pueden, en efecto, obrar si juzgan necesario hacerlo, o no obrar si juzgan que no debe obrarse, pero este mismo juicio es determinado, porque nada en ello domina la impresión actual, y por consiguiente, su apetito es también determinado y su acción fatal ([2]).

El hombre, por el contrario, puede escapar del determinismo del apetito, recurriendo a su norma. Comparando lo que desearía con lo que desea fundamentalmente, el bien;

([1]) Se podría comparar también al hombre como animal con el hombre como ser dotado de razón. La introspección aportaría entonces su valor como método. Sabemos perfectamente que juzgamos a veces nuestras acciones y otras veces actuamos bajo la sola presión de la sensibilidad.

([2]) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.

distinguiendo, en el objeto propuesto, lo deseable *(appetibile)* y la razón de desearlo *(ratio appetendi)* que es el bien en su absoluto, el hombre podrá ser llevado a juzgar que tal cosa deseable encarna menos que otra la razón común que da valor a una y a otra, y a preferirla en el juicio práctico, y por ende en el deseo y en la acción.

Tal es para Santo Tomás la fuente del libre albedrío. Lo repite sin cesar: "*Totius libertatis radix est in ratione constituta*" (1) "*Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est*" (2). Así como no reflejamos pasivamente el mundo, tampoco reflejamos pasivamente sus acciones.

Si no fuéramos, intelectualmente, más que un espejo, no seríamos, activamente, sino un poder reflejo. El juicio juzgado y aceptado determina en nosotros el ser autónomo, y según ese principio general, que se tiende y se obra de acuerdo con lo que se es, el libre juicio debe dar lugar a una libre acción, por una libre tendencia.

Si además el hombre es libre en cuanto participa de la inteligencia, no es ésta una razón para decir que lo que es libre en él es la inteligencia. Una cosa es el sujeto de la libertad, otra cosa, su fuente. Lo que es libre, en nosotros, es nuestro yo, en primer lugar; y se verá que no es necesario insistir en distinguir aquí las potencias del alma; pero si se las distingue, lo que es libre en nosotros es el querer, porque la elección *(electio)* que es el acto propio de la libertad, es esencialmente un querer. Solamente que este querer es libre en lo que concierne a un juicio que se juzga a sí mismo, es decir al juicio de una inteligencia. "La raíz de la libertad, es la voluntad como sujeto; pero como causa, la razón. Si, en efecto, la voluntad puede libremente dirigirse a diversos objetos, es que la razón puede tener del bien concepciones diversas" (3). No se podría insistir mejor sobre esta afirmación que el apetito sigue invariablemente

(1) *Ibid.*
(2) Iª pars, q. LXXXIII, art. 1.
(3) Iª IIªᵉ, q. XVII, art. 1, ad 2m.

al conocimiento, y navegar más cerca de Platón y de Sócrates.

Diferencias capitales aparecerán cuando se pregunte, continuando el análisis del silogismo prudencial: ¿bajo qué influencia el hombre, libre en su juicio, va a aplicarlo en cada caso? Poseyendo la norma del bien; pudiendo juzgar por ella el valor relativo de los bienes participados que se presentan, el hombre puede, se decía, acordar libremente la preeminencia a unos o a otros de los juicios de valor que pretenden regir su acción. Pero evidentemente, no se va a decidir esta opción al azar. ¿Qué razón hay allí?, ¿encontraremos el libre albedrío bajo el imperio que va a ejercer sobre nuestras elecciones la razón?

En efecto, es claro que diciendo: el hombre es libre porque puede determinar el juicio que lo lleva a la acción, no se habría hecho más que diferir la dificultad. Complicar el determinismo, no es hacerlo desaparecer. Si el hombre juzga a su juicio bajo una influencia que escapa a éste; Santo Tomás dirá, en nombre de sus principios: no es libre. Y si esta influencia es juzgada, se supone por lo tanto un tercer juicio, que supondrá a su vez un cuarto, y así sucesivamente.

Bajo la presión de esta dificultad, los defensores de la *libertad de indiferencia* se detienen en el primer estadio, y dicen: el hombre es libre, no precisamente porque pueda juzgar su juicio; este acto reflejo o juicio por partida doble no es necesario; sino porque, simplemente, su último juicio práctico, siendo relativo a un bien parcial, no tiene nada que necesite la voluntad. Ésta, bajo la influencia de este juicio, es libre de adherirse o no, y, por lo tanto, no necesita motivo. Resulta a sus ojos, que frente a dos bienes; uno de los cuales está representado en el último juicio práctico como inferior al otro, la voluntad puede elegir el menor.

Pero Santo Tomás se ha negado a seguir este camino. Su teoría general de la voluntad no permite que se diga: el espíritu va en un sentido, el apetito en otro. La voluntad es un "*apetito racional*"; no puede ser que su movimiento sea contrario a lo que finalmente dice la razón. La forma se-

gún la cual obra la voluntad, lo que la determina como poder, es el bien (1): no puede ser que lo que es presentado, finalmente, como bien no haga su papel determinador y no lleve a la acción. Y como lo mejor, comparado con lo menos bueno, tiene razón de bien simplemente; como lo menos bueno, considerado como tal, tiene razón de mal, y lo que es igualmente bueno se anula, no teniendo ninguno de sus términos el poder de determinar la voluntad contra otro término, se ve que a Santo Tomás no puede colocársele entre los partidarios de la *libertad de indiferencia.*

Lo que parece inducir a éstos a error, es que se representan la inteligencia y la voluntad como dos seres constituídos aparte, y creen poder decir: la inteligencia propone, la voluntad dispone. Pero tal antropomorfismo no puede inducir a error a Santo Tomás (2). La inteligencia y la voluntad no son dos seres, son dos poderes, y dos poderes dependientes uno del otro. La voluntad se halla en la razón *(voluntas est in ratione)* (3): cuando funciona, es porque la razón ha

(1) Q. II, *De Virtut.*, art. 3.

(2) Juan Duns Escoto parece caer en este error de una manera muy extraña. Pretende (II *Sent.*, dist. VI, q. I, ad arg. 2 y 3, y *Quodl.*, q. XVII) que la voluntad puede discutir una elección sin necesidad de recurrir a la inteligencia, y apoya su afirmación muy sutilmente *(uti solet)* en una teoría común a su adversario. Santo Tomás continuamente repite que lo racional tiene su origen en lo inmaterial; que en la misma medida en que se es inmaterial se participa de la razón. Ahora bien, agrega Escoto, la voluntad no es menos inmaterial que la inteligencia; aquélla puede pues, también, poseer los atributos de la razón. Extraña manera, en verdad, de hacer uso de su propia razón. La voluntad no es, a decir verdad, ni material ni inmaterial, pues no *existe* a menos que se la tome como facultad. Lo que *existe,* como sujeto, y lo que es inmaterial, es el alma, que por esa causa se halla dotada de razón, y que, porque tiende a su bien como todo ser, lo hace según la razón. Volver racional a la voluntad o hacer la inteligencia, voluntaria, si no es un modo de hablar —¡mas entonces deben darlo a entender las soluciones!— es un caprichoso antropormofismo. No hay seres racionales dentro del ser racional; no hay hombres en el hombre.

(3) IIIa. pars, q. XVIII, art. 1, y *passim.*

dicho que sí; cuando elige, es porque la razón ha guiado la elección. En el momento último en que se trata para el hombre de darse al acto, su razón y su voluntad están siempre de acuerdo: *Judicium de hoc particulari operabili ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui* (1). Aristóteles ya había dicho en su manera genial y ultra abstracta: "Cuando de lo universal y de lo singular se hace en nosotros una unidad, es fatal que, en el orden científico, siga la conclusión, y en el orden práctico, la acción (2)."

Pero entonces, la dificultad subsiste. Lo antedicho contiene la solución; pero es necesario hacerla ver, y para esto, hay que estudiar de más cerca el funcionamiento voluntario, volviendo a tomar con nuestro autor una distinción ya utilizada en otro punto de vista, y no sin aportar gran claridad.

B. La "Especificación" y el "Ejercicio" (3)

"Una facultad es movida de dos maneras: ya de parte del sujeto, ya de parte del objeto. Con respecto al primero, como si la facultad visual se moviese hacia una visión más o menos clara, por un cambio sufrido en el órgano. En relación al segundo, como si la facultad visual estuviera afectada ora de blanco, ora de negro. Ahora bien, el primer género de inmutación es relativo al ejercicio mismo del acto, es decir a la cuestión de saber si la facultad va a obrar o no, obrar con debilidad o con fuerza. El segundo, por el contrario, es relativo a la especificación del acto; ya que el acto se halla especificado por su objeto. Ahora bien, es necesario considerar que en las cosas naturales, la especificación del acto proviene de la forma de ser (se obra según se es) y que el ejercicio del acto proviene del agente, que es causa de la misma acción (4). Por otra parte, el agente no se mueve a obrar más que con vistas a realizar un fin. De

(1) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.

(2) *Nic. H.* 1147a., 25-28.

(3) Aquí parafraseamos el artículo capital ya citado, q. VI, *De Malo*, art. únic.

(4) Por eso en teodicea, se ha distinguido la prueba de Dios primer Motor y la de Dios primera Forma, o Primer Inteligible.

donde se deduce que el primer principio de la acción, en cuanto al ejercicio, proviene del fin. (Por eso se ha dicho que toda la actividad de la naturaleza no es más que una vasta búsqueda y que el fin, donde algunos rehusan ver una causa, es por el contrario, la causa de las causas) (1)."

"Si después de esto consideramos los objetos respectivos de la voluntad y de la inteligencia, encontraremos que el objeto de esta última es el principio primero en el orden de la causalidad formal. El objeto de la inteligencia es, en efecto, el ser considerado desde el punto de vista de la verdad, *es decir de la idea* que encarna *y* que puede evocar en nuestra alma. Pero el objeto de la voluntad es principio primero en el orden de la causa final; pues el objeto de la voluntad es el bien, fin general que comprende todos los fines, lo mismo que la verdad es la forma suprema que comprende todas las formas tomadas por la inteligencia. De ahí viene que el mismo bien, en cuanto es un ser inteligible, está contenido en la verdad como una cierta verdad, y que ésta, a su vez, en cuanto es el fin de la operación intelectual, está contenida en el bien, bajo el nombre de bien particular".

"Juzgando entonces el movimiento de las facultades del alma según estos principios, se deberá decir que si se considera el objeto que especifica el acto, el primer principio de la moción, trátese de la voluntad o de la inteligencia, proviene siempre de la última, pues ella es la que aprehende lo verdadero, que la mueve a ella misma, y también la que aprehende el bien, que determina el movimiento del deseo (2). Si, por el contrario, consideramos el movimiento de

Dios es necesario para explicar el obrar, y es necesario para explicar *tal* obrar cuyos resultados constituyen el mundo organizado o cosmos.

(1) Cf. *supra*, l. IV, ch. I, A. b.

(2) Se acaba de ver que el mismo bien, cuanto aprehendido, es una cierta verdad. Por lo tanto tiene razón de *forma*. Es *"ratio agendi in agente", como el calor en el fuego*. Hay que decir sin cesar, que para Santo Tomás la forma de conocimiento introducida en nosotros, da lugar a propiedades nuevas, que son para el conocimiento, lo que para el cuerpo bruto, las naturales.

las facultades del alma en lo que se refiere al sujeto, y en cuanto al ejercicio del acto, entonces el principio de la moción proviene de la voluntad, porque es el apetito del bien el que nos lleva a todo acto, incluso al acto de conocer; de modo que, desde este punto de vista, aun el pensamiento, como todos nuestros actos particulares de la voluntad, depende de ésta (1). Siempre, en efecto, el poder relativo al fin principal mueve al acto el poder relativo a lo que a él se ordena: así del arte militar surge el arte que fabrica los frenos de los caballos. Pues de esa manera, a saber en cuanto al ejercicio, la voluntad se mueve ella misma y hace mover a las otras facultades (2)."

"Es necesario hacer notar, en efecto, que a las facultades superiores del alma, en cuanto son inmateriales, corresponde volverse sobre sí mismas; de donde tanto la voluntad como la inteligencia se reflejan sobre sí, y la una sobre la otra, sobre la esencia del alma y sobre todos sus poderes. El intelecto no concibe solamente los objetos del exterior; se concibe a sí mismo, y la voluntad, y la esencia del alma y todas sus facultades.

(1) He aquí la contrapartida de lo que decíamos hace poco. El bien, *en tanto es aprehendido*, es una cierta verdad, y en esta calidad, tiene en nosotros razón de forma de obrar. Pero en sí mismo, el bien o, si se quiere, la cosa que es el bien, aunque fuera la aprehensión, es un fin, y no ya una forma de obrar. De ahí el adagio famoso de Averroes: *"Balneum in anima movet desiderium; extra animam autem est finis"*. El fin es motor, pero por el agente, en cuanto mueve al agente, y para moverlo, es necesario que esté en él como forma. Como esto no puede ser como forma natural, ya que desde este punto de vista, el fin es obtenido por la acción, lejos de ser él su principio, es necesario que lo sea como "intención", es decir en ese segundo estado que hace que la forma de existencia de un sujeto pueda llegar a ser forma de otro, actuando su facultad de conocimiento. Se podría deducir de esto que todo lo que obra con un fin —y éste es el caso de todo agente— es cognoscente o instrumento de un cognoscente. Esto será la misma prueba de la existencia de Dios (5ª vía). Sea como sea, se extrae de estas explicaciones el hecho que el agente cognoscitivo obra *por* la verdad o *por* el bien, en cuanto ello es una verdad, *en vista* del bien o de la verdad en cuanto es un bien. Cf. Q. XXII, *De Verit.*, art. 12.

(2) *Loc. cit., init.*

"Por lo mismo, la voluntad no desea tan sólo los objetos exteriores, quiere querer, y quiere que la inteligencia conciba, y la esencia del alma, y así todo lo demás. Pero cuando una de estas facultades influye sobre otra, lo hace según su propiedad: así el intelecto, cuando comprende que la voluntad desea, lo hace concibiendo la idea del deseo, y a su vez la voluntad, cuando influye sobre las otras facultades del alma, lo hace como sobre cosas a quienes conviene el movimiento y la operación, e inclina cada cosa a su acto propio (1)."

Por lo tanto, cuando se consideran los movimientos del alma desde el punto de vista del sujeto del acto y en cuanto al ejercicio, es la voluntad la que es en nosotros motor primero, aun de sí misma; pero si se consideran los objetos que especifican el acto, es la inteligencia la que es motor primero, aun de la voluntad. Y la razón es que el apetito del bien nos impulsa a pensar; pero este apetito no puede pasar al acto relativo a un objeto, si no está representado en nosotros y es la inteligencia quien lo provee. La generalidad de esta doctrina es sorprendente. Santo Tomás no hace más que aplicar en su psicología los datos de su cosmología y metafísica general.

Si hay actividad en la naturaleza, ella depende del *fin* o del *bien;* si la hay en nosotros, es por la misma razón; es porque tenemos una finalidad a seguir. Y esto es tan cierto en la actividad intelectual, como en las otras; porque el conocimiento es también un fin y su resultado un enriquecimiento de ser. Pero si la actividad de la naturaleza toma *tal* camino, la razón es sin duda el fin que la actividad persigue, pero indirectamente, ya que el fin ha presidido, en el pensamiento creador, la constitución de los agentes.

Una vez que éstos se han establecido, la forma de actividad sigue a la forma de ser.

Ahora bien, el conociente como tal es lo que es por la forma concebida en él: nuestra idea pone en nosotros como un nuevo ser. La forma de actividad del conociente

(1) Q. XXII, *De Verit.*, art. 12, *circ. fin.*

será, pues, reglada por sus concepciones. El querer que se encuentra en nosotros, independientemente de la inteligencia, no tiene forma. Está determinado como poder por el bien en general, mas no puede pasar a actuar, a menos que su forma de acción le sea dada. Ahora bien, la forma del querer es provista por la inteligencia, que introduce en nosotros el bien.

Debe resultar claramente de estas explicaciones que cada vez que se dice: La inteligencia mueve la voluntad en el orden de especificación; la voluntad, la inteligencia en el orden del ejercicio, éstas son fórmulas abreviativas.

Ni la voluntad ni la inteligencia pueden mover nada, al no ser supuestos, de acuerdo con una o con la otra, el hombre se mueve bajo diversas influencias. En lo que se refiere al ejercicio, el "principio de la moción" viene de la voluntad; en lo que se refiere a la especificación de actos, "el principio de moción" viene de la inteligencia.

En otros términos: El hombre se mueve a pensar o desear *simplemente* ejerciendo en primer lugar *(ordine naturae)* su poder voluntario, y se mueve a pensar determinadamente o a desear en igual forma *tal o cual cosa*, ejerciendo primero *(ordine naturae)* su poder intelectual.

Resta saber si: 1º Al ejercicio del poder voluntario tal cual es requerido para llevarnos a pensar o a desear en tal caso, sigue necesariamente el pensamiento o el deseo que se considera, y 2º Si al ejercicio del poder intelectual tal cual es requerido para llevarnos a pensar o a desear determinadamente tal cosa particular, sigue necesariamente este efecto.

La respuesta, para el tomista, es:

1º — Al ejercicio del poder voluntario determinado por su naturaleza o por un querer precedente, no sigue necesariamente el ejercicio de tal acto intelectual o voluntario particular.

2º — Al ejercicio del poder intelectual determinado por su naturaleza o por una influencia voluntaria, sigue necesariamente la determinación específica de lo que es *demostrado*, es decir en relación reconoci-

da necesaria con el objeto primero de la inteligencia; pero no sigue necesariamente la determinación de tal proposición contingente, ni por consecuencia de tal querer particular.

Tales son las nociones que se han de profundizar. Primeramente, el caso del ejercicio.

C. El Ejercicio Voluntario

¿De qué manera se mueve la voluntad y hace mover a las otras potencias decidiéndose a determinar el ejercicio? Santo Tomás contesta: por el consejo o deliberación *(movet se consilio)*. Sabemos que en doctrina general, el ejercicio pertenece a la causa agente y ésta obra de acuerdo con una finalidad. Si por consiguiente la voluntad desempeña aquí el papel de agente, ya que el hombre obra sobre sí mismo por su voluntad, es necesario que ésta, por la cual el hombre muévese a ejecutar sus actos, sea reglada por una finalidad y es necesario además, que esta finalidad sea representada como tal en su mismo acto, sin lo cual se podría decir aún, pensando en la Inteligencia que anima al mundo, que el hombre es impelido de acuerdo con una finalidad; pero no que se mueve a sí mismo en vista de un fin. La voluntad por la que el hombre es impelido a ejercer sus actos es por lo tanto, una voluntad intelectual (1).

Esto es lo que Santo Tomás manifiesta en sus palabras abreviativas: *Voluntas movet se consilio*. El consejo pertenece a la voluntad en cuanto que lo utiliza para pasar a una acción ulterior, a partir de un acto precedente que contendría el siguiente en potencia. Y en esta colaboración subordinada, el intelecto da el ver, pero la voluntad el obrar. Es el ciego que utiliza la vista del paralítico, para caminar, y hacerle caminar.

Evidentemente, por lo mismo que ella utiliza la inteligencia, la voluntad es dependiente, como se depende de quien se utiliza; pero esta dependencia, que será necesario preci-

(1) Iª IIªᵉ, q. IX, art. 4.

sar, no es siempre una dependencia de ejercicio. El paralítico, al mirar, influye sobre la dirección de la marcha, pero él no camina, ni, hablando propiamente, hace caminar. La moción recíproca observada aquí, no tiene por ello nada que pueda asombrar, y menos asombrará si se considera que no se trata de dos seres, sino de dos poderes de un único sujeto.

"El hombre, porque comprende que el remedio le es beneficioso, lo quiere; pero sólo porque él desea en primer lugar la salud, llega a pensar aplicando su inteligencia, que el remedio le es beneficioso (1)."

Es cierto que en estos actos de ejercicio voluntario y de consejo querido, que se condicionan el uno al otro, es necesario prever una detención. Ya que la voluntad última considerada es precedida del consejo, que procede de la voluntad de consejo, que procede de la voluntad de una finalidad que es el medio deliberado de una voluntad anterior, y así sucesivamente, ya que además no se puede proceder en infinito en el condicionamiento, es necesario llegar a un primer querer que proceda de otra cosa que no sea la voluntad deliberante y autónoma. Este primer querer no puede surgir sino del fondo último de nuestra actividad natural, tal cual nos es dada en la hora eterna en la cual el hombre es "dejado en manos de su propio consejo". De ahí esta famosa tesis, en el fondo tan simple, que en el primer acto de cada serie voluntaria, la voluntad es movida por Dios, lo que significa que, en este acto, no se comporta precisamente como voluntad, es decir a manera de un poder autónomo, sino como naturaleza y que ella compromete, directamente esta vez, a Aquel que está, a la verdad, implicado indirectamente en todo acto, pero que, abandonando las naturalezas a sí mismas, responde directamente de su funcionamiento como tales.

En este punto de intersección, en nosotros, de la *persona* y de la *cosa;* de lo que se hace por sí y de lo que es dado a sí mismo, es necesario reconocer una influencia transcenden-

(1) Q. VI, *De Malo.*

tal, una influencia que se introduce como del exterior (θύραθεν, diría Aristóteles). A menos que este supuesto exterior no sea el supremo interior, más interior a nosotros que nosotros mismos.

La *natura naturante*, interviene aquí: luego también El que es eminentemente naturaleza, pues Él funda, en última instancia, toda naturaleza. En este punto, en el alma humana como en el cosmos, del que, bajo este respecto, ella no se distingue más, lo transcendente se hace ver bajo lo inmanente; la eternidad envuelve el tiempo; el nóumeno, el fenómeno [1].

Pero si volvemos a los actos donde la voluntad se mueve ella misma, debemos decir que, en esos actos, tampoco se mueve espontánea y naturalmente, lo que, en verdad, sería decir ser movida; sino intelectualmente, es decir por el consejo. Y por el consejo, la voluntad mueve las otras potencias, ya que ella al moverse, las mueve.

De donde resulta –y se verá a qué punto esta observación es capital– que la divisón introducida bajo esta forma: 1º orden de "ejercicio"; 2º orden de "especificación", no es una distinción de actividades exclusivas la una de la otra, sino de influencias implicadas la una en la otra. Veremos más adelante que la especificación última del deseo depende parcialmente del ejercicio voluntario. Inversamente resulta del análisis precedente que la determinación del ejercicio voluntario es ya una especificación: la del ejercicio. En lo que se refiere a la voluntad, activa o no, el sí y el no tienen razón de especie. No se puede querer determinadamente obrar o no, sin que intervenga, decíamos, un consejo; ahora bien, el consejo es especificador, siendo obra de inteligencia.

(1) En los tiempos de Santo Tomás, algunos establecían el cielo físico como causa directa de los primeros deseos. Era decir que el alma que desea es de naturaleza física; y pues el deseo no es más que una propiedad del alma en acto de inteligencia, era decir que la inteligencia y el sentido son idénticos. Cf. q. VI, *De Malo;* Iª IIªᵉ, art. 5; III, *C. Gentes*, c. LXXXV y LXXXVII, y *saepe alibi.*

Una vez más aparece el insoportable antropomorfismo de los que dicen: La inteligencia propone, la voluntad dispone. La voluntad es un apetito, no es, bajo ningún concepto, una luz. Ella sola puede, entonces, ejercer el acto de querer; más ella sola no puede determinar el ejercicio.

Toda determinación, como tal, es obra del intelecto. Obra necesitante o no, será lo que habrá que verse, y precisamente el problema del libre albedrío, en lo que concierne al ejercicio de nuestros actos, consiste en preguntarse si, en el consejo que dirige el acto de la voluntad, determinándose ella misma en cuanto al ejercicio, la voluntad depende enteramente del funcionamiento de la inteligencia o si permanece libre.

Libre, decimos, no en el sentido de que esté dotada de libre albedrío, lo que sería volver a caer en el antropomorfismo de las facultades, y situarse en la ruta del infinito, ya que esta voluntad, libre bajo el consejo, debería decidirse por otra determinación, y así sucesivamente.

Pero se trata de si la voluntad es libre bajo el consejo, en el sentido de que ella guarde un fondo de indeterminación que el consejo, como tal, no puede vencer; de tal suerte que el hombre pueda siempre, cualquiera sea el giro que tome intelectualmente su deliberación, decidirse en cualquier sentido.

En otros términos, en el acto de voluntad que decide por consejo el obrar o el no obrar, ¿el hombre, por su voluntad, es dueño de su consejo; o por su consejo, es dueño de su voluntad?

Según se responda en un sentido o en otro, parece que uno debe caer, ya en el determinismo de los motivos, a la manera de Leibnitz, ya en el voluntarismo anti-intelectualista de tantos pensadores modernos.

Ahora bien, Santo Tomás sabe hallar un procedimiento medio. Cosa sorprendente, en el nombre del mismo intelectualismo él va a poner límites al intelectualismo exagerado, sin caer por ello en su contrario.

La voluntad que se mueve ella misma, dice, precisamente

porque lo hace por el consejo, no lo hace bajo el imperio de una necesidad; pues el consejo no es necesario; es una búsqueda que tiene salida a caminos contrarios *(ad opposita viam habens)* y que no es demostrativa.

Se ve a primera vista que el intelectualismo ha dictado esta respuesta.

Resulta, en efecto, que si el consejo que concluye el acto procediera a la manera de una demostración; si revelase un vínculo necesario entre tal acto particular de voluntad y el deseo general que tiene, en nosotros, razón de principio, tal consejo atraería la voluntad de una manera fatal. Queremos el bien, y no podemos desear otra cosa que el bien. Si la inteligencia, que es la luz del alma, nos hace ver en tal acto una condición necesaria del bien, en su ausencia, una pérdida necesaria del bien, no hay en nosotros ya modo de huir: su obsesión será necesariamente victoriosa.

Pero esto, precisamente, es imposible. Ningún acto particular de voluntad puede pretender relacionarse con el principio de aquélla mediante un vínculo de necesidad racional. Es un axioma tomista, que lo particular, como tal, carece de demostración; pues, en el orden físico, lo particular incluye la materia, que ninguna inteligencia agota *(omne individuum ineffabile)*, y, en el orden espiritual, lo particular incluye la indeterminación intrínseca del querer, al que ninguna indeterminación intelectual iguala. El consejo que concluye al acto, si lo hace de una manera puramente racional, sigue siendo consejo teórico y no podría llegar al hecho. Si llega a él, es que pertenece al orden práctico; mas entonces no es puramente racional. La inteligencia, por sí sola —el mismo intelectualismo lo proclama— no tiene como fijar la inquisición humana, en lo que se refiere al obrar o no.

Esto es lo que se aclarará a continuación.

Un caso solamente será exceptuado por Santo Tomás de esta relatividad del consejo; pero ocurre precisa-

mente que no se presta a consejo, llevando en sí su evidencia. O, si se quiere conservar la palabra, el consejo de que se trata no hace más que pasar de lo mismo a lo mismo, y no deja pues lugar, entre el principio y la conclusión, a ninguna indeterminación, a ninguna degradación de influencia. Se trata de Dios intuitivamente percibido.

Cuando *veamos* a Dios, pues hasta allá podemos elevar nuestros sueños, la adhesión del querer a este supremo objeto no se prestará ya a ninguna libertad de ejercicio. No que el objeto mismo arrastre la voluntad, pues es sabido que ningún objeto es por sí mismo motor; es el agente el que mueve, y, al final de la cadena de agentes, quien mueve, es la naturaleza, es el Autor inmanente de la naturaleza. Pero es tal objeto frente al cual la naturaleza voluntaria no puede tener ya dos actitudes. Obrar o no obrar es admisible respecto de lo relativo, o de lo que es presentado como relativo. Pero si la inteligencia percibe intuitivamente lo absoluto, todo el peso del alma debe volverse hacia este costado, y la abstención, no pudiendo ya encontrar motivo real o aparente, no estará ya en el poder del sujeto. ¿Dónde hallar motivo de no querer, cuando ese querer colma el vacío infinito de nuestras investigaciones? Ese querer, por la singularidad de su objeto, iguala a aquello por lo que se definen nuestras facultades, a saber lo absoluto del bien humano. Para ser felices, nada podemos hacer que no reciba su valor de lo que está incluído en ese acto: ¿cómo evitarlo? ¿Dónde, pues, la voluntad buscará cómo soltar el lazo beatificante, cuando toda su energía se halla empleada en formarlo? El cuerpo que cae no tiene en sí nada en que sostenerse; un primer instante de caída no hace más que precipitar la misma. Así la voluntad, frente al Absoluto, no es más que un peso; no pudiendo la inteligencia, su regla y su freno, discutir lo indiscutible, no puede la voluntad extraviarse de Aquel que es el Camino por excelencia; no tiene pues ninguna libertad de ejercicio (1).

(1) De donde se ve cuán elevada es la metafísica de la otra vida en la filosofía tomista. Si la voluntad actuando como naturaleza

Suficientemente se ve que este caso particular se desvía solamente en apariencia de la regla. Si el acto de amor a Dios claramente visto se impone, como ejercicio, a la voluntad, es que tal acto ya no es, propiamente hablando, *particular;* tiene valor universal, dirigiéndose a lo universal por su propia naturaleza y por el ejercicio de su misma función. Nuestros actos de esta vida no se dirigen a lo universal; participan de su valor. Cuando decimos: yo quiero el bien; ahora bien, tal acto *es* el bien, el verbo *es* no indica una identidad sino una proporción, una relación de medio a fin, y, como entre todo acto de esta especie y el bien en su absoluto, hay siempre una desproporción fundamental; como, pues, toda proporción establecida entre ellos es relativa, y comporta, tal como lo dijimos, una substitución arbitraria de valores, el acto así *propuesto* por el consejo no podría lograr su fin de hecho a no ser que interviniese, en el consejo, algo que no es de él; algo cuya influencia colma el infinito vacío entre lo relativo y lo absoluto, puestos en igualdad en la conclusión del silogismo práctico.

Se verá que este algo es la voluntad misma, y se explicará de qué manera.

En el caso de Dios claramente visto, ocurre todo de

es puesta en actividad inmediatamente por Dios, como hace un momento se ha dicho, y si, frente al objeto Dios intuitivamente percibido, la voluntad actúa precisamente como naturaleza, se deduce pues que, en este caso supremo, la voluntad es movida por Dios en forma inmediata, en cuanto a la especificación y al ejercicio de su acto. Se deduce que toda libertad humana desaparece y es absorbida por la libertad divina. Y puesto que el agente actúa movido por un fin, y que el fin de Dios agente es Dios como bien, tenemos entonces toda la actividad humana arrastrada por la inefable corriente de la vida divina, arrojada en este absoluto indefinible donde el sujeto y el objeto no son más que uno. Es el Nirvana cristiano que vuelve en positivo supremo la espantosa negación del Budista, absorción del átomo pensante en la inefable personalidad que no envuelve la suya y no la penetra más que para mejor darla a ella misma, ella que, diríamos, ha sido hecha en potencia criatura divina. *(Yo digo: Sois dioses en cuanto todos vosotros sois hijos del Todopoderoso.)* (Salmo 81.6.)

distinta manera. El consejo que se establecería para llegar a esa conclusión, no sería consejo sino una tautología; digamos una evidencia. Se construiría, en efecto, así: Yo deseo el bien; ahora bien, este acto (el acto de amor beatificante) es el bien. Y en esta menor, el verbo *es* significaría, esta vez, no ya una relación o una proporción cualquiera, sino una identidad de valores. De manera que ya no tenemos aquí lo cuasi-arbitrario de que hablábamos; la voluntad no tiene ya dónde emplear sus iniciativas: se halla ocupada por su objeto y así queda convertida en feliz esclava.

El caso excepcional se vuelve, pues, en confirmación de la tesis. Todo deseo particular es libre, porque todo deseo particular incluye una dosis de relatividad que el consejo, como operación del espíritu, no puede vencer. No podrá hacerlo hasta que no se vuelva consejo *práctico*, es decir operación de toda el alma, como se verá mejor cuando se haya estudiado el movimiento voluntario bajo la relación de la especificación y se haya así preparado la síntesis.

D. La Determinación del Querer

Se ha dicho por una parte: La voluntad se mueve a sí misma y mueve a las otras facultades del alma —a la inteligencia por consiguiente— en cuanto al ejercicio de los actos; y, por otra parte, la inteligencia se mueve a sí misma y mueve a las otras facultades del alma —a la voluntad por consiguiente— en cuanto a la especificación de esos mismos actos ([1]). Esta segunda raíz del movimiento voluntario se trata de explorar. Para salir victorioso, no es necesario insistir sobre el funcionamiento de la inteligencia en su orden propio. Se dirá solamente, para tomar así la cuestión desde su punto de partida, que, en el orden científico, la inteligencia se mueve a sí misma por la *demostración*. Encontrándose en acto de una verdad, conclusión o axio-

([1]) Se trata siempre, entiéndase bien, de los actos en los cuales el hombre se mueve a sí mismo, y no de aquellos que son en él una obra de la naturaleza y de las influencias generales.

ma, pasa, inductiva o deductivamente, de este primer acto a otro ulterior, por intermedio de un término medio. "Los principios, en efecto, son a las conclusiones demostradas lo que son a sus efectos las causas activas de la naturaleza (1)." De la misma manera que todo lo que es puede producir un efecto, así todo lo que es conocido puede llevar a conocer otra cosa, con la condición de que entre lo que es conocido y lo que se va a conocer, haya un término común, que es el *término medio.*

Y si el vínculo aparece riguroso entre el término medio y los dos otros, la adhesión del espíritu es fatal. Se podrá tratar de engañarse a sí mismo y tratar de creer que no se cree nada: en el fondo, se cree, es decir que la inteligencia está determinada en su propia actitud (2).

Pero si el término medio no se halla relacionado con los extremos más que por un vínculo cuya fuerza aparece discutible, la conclusión no se impone y la inteligencia permanece, en sí, indeterminada. Si se llega a fijar, no hay otra explicación que la intervención del apetito, en cuanto el consentimiento, que no parece imponerse en nombre de la verdad, puede parecer imponerse en nombre del bien. Se ha dicho, en efecto, que la verdad también es cierto bien, puesto que constituye una riqueza del alma y puede preparar otras. No es pues extraño que del bien a la verdad, una cierta sustitución de valores pueda producirse. Juzgando, por reflexión, que no somos simplemente máquinas intelectuales, podemos, en virtud de una cierta elección *(per quamdam electionem)*, adherirnos por voluntad a una verdad que no se impone, como tal, a la inteligencia (3). En este caso, la razón se mueve pues a su acto propio por la voluntad, del mismo modo que, en el consejo que dirige el ejercicio, la voluntad misma se mueve a su acto propio por la inteligencia.

(1) In *Poster. Analyt.*, l, I, lec. III.
(2) Ia pars, q. LXII, art. 8, ad 2; q. LXXXII, art. 1.
(3) Q. XIV, *De Verit.*, art. 1; IIae, q. I. art. 4; in *Sent.*, dist XXIII, q. II, art. 2.

Esto es lo que ocurre particularmente en la creencia: "*In credente, ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate*" (1). Pero la doctrina es general. Allí donde hay indeterminación relativa de la inteligencia, si hay adhesión del espíritu, es que el peso del alma ha venido a suplir a su luz. El esfuerzo de vida que se halla en nosotros, no se contenta, como luz, con la demostración propiamente dicha: bastante a menudo nuestra acción interior, y la otra, que depende de ella, quedarían indecisas. Aun en el orden de sus objetos propios, la inteligencia se convertiría entonces en un azote. Es lo que no permite el querer vivir. "La voluntad, se decía más arriba, no quiere solamente para ella, sino para la inteligencia." Se comprendía esto en el orden de ejercicio; pero es verdad también, en forma eventual, en el orden de especificación. Es que siempre, en el alma múltiple y única, las influencias se mezclan. Digo que se mezclan, pero nunca se confunden. Cuando se afirma que en materia probable, la voluntad concurre a la adhesión de la razón, no se quiere con esto decir que la voluntad se convierte en razón ni que juzga. Esta *scotista phantasia,* como se expresa un sabio, no viene al espíritu. Si la voluntad concurre a la adhesión de la razón, es por razón; solamente, que esta razón no es del mismo orden que la primera. La primera es completamente racional, si así podemos decirlo; la segunda se halla penetrada de voluntad, y como la razón sabe que es razonable al hombre, en tal caso, no escuchara la razón sola, cediendo su autonomía, salva su razón de ser y se reencuentra de este modo perdiéndose.

Es lo que dice sutilmente el texto citado más arriba: *Ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate.* Esto es: El intelecto, por sus propios medios, o sea por el razonamiento, no puede, en este caso, determinar su marcha; lo hace por medio de la voluntad. Pero es él, en todo caso, quien lo hace; o mejor dicho, es el hombre

(1) In III *Sent., loc. cit.*

quien, dotado a la vez de inteligencia y de voluntad, se determina entonces, en cuanto a la inteligencia, bajo la influencia de la voluntad.

Ya se nota, en esta primera etapa, cómo se realiza lo anunciado y lo que se manifestará en mayor grado inmediatamente, es decir que el orden de ejercicio y el orden de especificación se encuentran en dependencia parcial. En efecto, es siempre la voluntad la que constituye en nosotros el factor de ejercicio, y la inteligencia el de especificación o de determinación formal. Si, pues, la voluntad interviene, en materia probable, para la especificación de nuestros actos de inteligencia, es según su propia naturaleza; y si el intelecto interviene en el ejercicio de nuestros actos voluntarios, es según su propia naturaleza, también. Hay, pues, decíamos, especificación en el ejercicio mismo del querer, es decir la afirmación o la negación, el obrar o el no obrar que aquél implica. Y hay también ejercicio en la especificación del conocimiento en materia probable, pues la forma del conocimiento no se fijaría, entonces, sin la voluntad.

Pero no se ha hablado hasta aquí más que de la especificación de la inteligencia misma. Debemos pasar a la especificación de la elección, que es propiamente un querer. Las soluciones relativas a los dos casos no pueden por lo demás dejar de ser solidarias. La inteligencia, decíamos, se mueve, en materia necesaria, por su propia espontaneidad natural; pero, en materia contingente, la inteligencia se mueve bajo la influencia y por medio de la voluntad. Si, pues, así se mueve la inteligencia, es decir se determina a su especificación propia, evidentemente, de acuerdo con la misma ley moverá ella a la voluntad, es decir la determinará en cuanto a la especificación de su acto propio. La inteligencia es siempre ella misma; no puede comportarse ya de un modo ya de otro. ¿Cómo mueve a la voluntad? Imponiéndole su objeto. Lo que el hombre entiende, mediante la inteligencia, como su bien, es decir como conveniente *hic et nunc* a lo que él es, como capaz de perfeccionarlo, eso es lo que el hombre abraza.

Ahora bien, lo conveniente *hic et nunc*, ¿es contingente o necesario? Se halla la inteligencia determinada por su naturaleza a concebirlo como tal, o solamente es determinada por influencias de las cuales la persona que quiere es dueña? Tal es la cuestión de la libertad, desde el punto de vista de la especificación de nuestros actos. Sócrates, con su "*duda*" famosa; Leibnitz, con sus "*razones suficientes*" concuerdan en eso.

¿Cómo puede el conocimiento ser vencido por el hecho voluntario, preguntaba Sócrates, cuando es el conocimiento el llamado a determinar este hecho? ¿Cómo las razones de la elección no determinarían la elección, dirá Leibnitz, puesto que es la razón la que preside la elección?

La respuesta consiste en decir que esta razón, que determina, tiene quizá necesidad, en la hipótesis, de ser ella misma determinada; que puede haber aquí influencias encadenadas, y que si, en materia contingente, la inteligencia no se determina, con relación a su propio objeto, más que bajo una influencia voluntaria, esta condición será requerida por aquélla al máximo cuando se trate de un juicio determinador de una elección.

Para comprender bien esta respuesta y extraer de ella lo que tiene de iluminante en cuanto al libre albedrío, hay que estudiar de cerca la naturaleza de este juicio determinador.

Hay juicios de diversos géneros. En primer lugar existen los juicios teóricos, semejantes a los que componen las ciencias especulativas. Estos juicios se refieren a lo que es y no a lo que hay que hacer. Por lo tanto hay que descartarlos. A continuación vienen los juicios llamados prácticos, que tienen relación con la acción; pero todavía son juicios de ciencia: tales son las conclusiones de la moral. Y el hecho que estos juicios sean invocados por la conciencia para dirigir, primero; y para juzgar, después, las elecciones del alma, no les quita en un ápice su esencia teórica.

Que lo abstracto sirva a lo concreto, no por ello deja de ser abstracto: las ciencias puras o ciencias aplicadas, no son menos desde el punto de vista en que nos hemos colocado, ciencias teóricas. El *juicio de conciencia* consiste en un conocimiento puro *(in pura cognitione consistit)* (1).

Ahora bien, la práctica va más lejos; empuja hasta el obrar, de modo que el juicio últimamente práctico debe ser inmediatamente tangente a la acción. "Los consejos y las elecciones son relativas a lo *particular*, porque a ello van los actos. Lo que es aprehendido como bueno y conveniente para el obrar debe por lo tanto ser aprehendido como bueno y conveniente *en particular*" (2).

Se deduce de esto que el juicio últimamente práctico no debe ser una simple decisión que se podría expresar así: He aquí lo que es necesario hacer *(hoc est tibi faciendum)*; es necesario que sea un orden *(imperium)* cuya fórmula sería: haz esto *(fac hoc)* (3). Mientras no se va, en efecto, hasta la intimación real y efectiva, no se aplica la razón al acto individual que se trata de producir; nos hallamos en lo abstracto. Lo que se decide es aplicable a todos los casos semejantes, que es la característica de lo universal.

Se ha dicho, en metafísica, que las abstracciones ajustadas la una a la otra y que se determinan la una por la otra, no llegarán nunca a lo real, porque lo real es individual, y entre lo abstracto y lo individual existe un abismo infranqueable. La *forma* y la *materia* se hallan, como tales, separadas por una distancia infinita. El *sujeto* las une; pero sólo éste tiene ese poder. La forma, por sí misma, tratando de determinarse en sujeto, no lo puede hacer. Por eso se ha rechazado, más arriba, el atribuir la individualidad a una colección de propiedades o cualidades que no harían de cada sujeto y de toda la naturaleza otra cosa que un abstracto (4).

(1) Q. XVII, *De Verit.*, art. 1 ad 4m.
(2) Q. VI, *De Malo.*
(3) Ia IIae, q. XVII, art. 1.
(4) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III, C.

Esta conclusión vale tanto en psicología como en la metafísica del alma. Los consejos generales que se precisan, nunca pueden determinarse lo bastante como para ser la luz de lo *real* y para verdaderamente dirigir la *práctica*. Lo que vale para dos casos, no es suficiente, en verdad, para ninguno. Ahora bien, lo abstracto, por preciso que sea, vale para una infinidad de casos parecidos. Es, por lo tanto, impotente para regir el hecho: no es más que un derecho, y del derecho al hecho existe toda la infinidad que la individualidad abarca.

Esto es lo que Santo Tomás desea expresar cuando distingue entre intimar una orden en forma abstracta, en lo absoluto *(absoluto)* e intimarla de una manera efectiva *(movendo)*. Como conclusión obtiene que las órdenes de la razón, en nosotros, son de este segundo género ([1]). Deben ser relativas no solamente a los casos de conciencia que plantea nuestra acción, sino principalmente al hecho de que estos casos *nos* conciernen; *nos*, digo, en nuestra misma individualidad, y en la individualidad de nuestro acto presente, relativamente a nuestro objeto presente *(hic et nunc)*. En otros términos, lo que el juicio práctico debe contener, es la acción misma en la que el sujeto y el objeto se unen, y no solamente su expresión intelectual, puesto que, a decir verdad, no hay y ni puede haber expresión intelectual adecuada de un sujeto, y menos aún, expresión intelectual adecuada de un objeto real, y por consiguiente expresión intelectual adecuada de una acción, envolviendo siempre el sujeto, objeto y acción un elemento irreductible al pensamiento puro.

El juicio práctico, dice un comentarista, es relativo al objeto determinado en último lugar, relacionado al sujeto determinado en último lugar *(objecti vestiti relati ad subjectum vestitum)*. Esta "vestidura" determinadora, que caracteriza últimamente al sujeto y al objeto del juicio práctico, no es una envoltura de abstracciones, por precisa en su corte

(1) Iª IIae, q. XVII, art. 1.

y estrechamente ajustada que se la suponga. Aquel vestido es una túnica de Deyanira, la esposa de Hércules; se adhiere al sujeto como tal, al objeto en cuanto es real e individual; es el sujeto y el objeto mismo en su síntesis real, de lo cual se sigue que esta realidad depende de la razón, nuestra luz.

No nos debe asombrar que la luz que se halla en nosotros, y que es nosotros, alcance, en nosotros, el fondo obscuro de la individualidad donde se oculta el misterio del ser. Y sabemos también que mediante los sentidos, que son la prolongación natural de ella, la razón alcanza lo real en su individualidad íntima. Si la razón alcanza lo real, en nosotros o fuera de nosotros, no es ya como razón sino como vinculada a los sentidos (1). Del mismo modo, si la razón alcanza en nosotros al sujeto en cuanto a tal, para regirlo, no es ya como razón sino en cuanto esta luz del alma resulta precisamente ser luz del *alma*, es decir de un sujeto que no se halla solamente dotado de razón, sino también lo está de voluntad; de un sujeto automotor. A causa de esto, el juicio últimamente práctico toma un valor motor. No se trata de conocimiento puro sino de la aplicación del conocimiento al amor *(in applicatione cognitionis ad affectionem)* (2). Su verdad no se juzga por conformidad con lo que es *(non per conformitatem ad rem)* sino por conformidad con la voluntad que emplea su regla *(per conformitatem ad appe-*

(1) Cf. *supra*, l. V, cap. IV, F. Es de utilidad, quizás, recordar aquí que esta conclusión no es impuesta por la naturaleza de la inteligencia como tal, sino por la naturaleza deficiente de la razón humana, que no dispone, como medio, más que de la abstracción, y que, por ello, se aleja de lo real, hallándose obligada a despojarlo de su ropaje para comprenderlo.

Debe recordarse también que aun la realidad interior que es espíritu, por ejemplo, un acto de voluntad sobre el que deliberamos, no nos es conocida, en su singularidad, más que indirectamente, por los *phantasmata*, esto es, por el sentimiento interior de sus condiciones sensibles. No hay intuición intelectual, ni siquiera interna. No hay introspección espiritual.

(2) Q. XVII, *De Verit.*, art. 1, ad 4.

titum rectum) (1). De ese juicio últimamente práctico, en especial, conviene decir lo que decía Santo Tomás de todo juicio: que implica una energía creadora de acción y no solamente una pasividad de espejo (2). El *imperium* —que es el nombre de ese juicio activo dado por el tomismo— se halla impregnado de voluntad; se halla, por lo tanto, bajo la dependencia de ésta (3).

De donde vemos cómo surge, otra vez, la inevitable síntesis *luz-acción, especificación-ejercicio,* que será el término propio del libre albedrío. La especificación y el ejercicio son dos perspectivas que se unen. Nos hallamos actualmente en la primera y vemos en lontananza el extremo de la otra. Antes de llegar sigamos metódicamente la avenida en que estamos.

Los juicios motores de que acabamos de hablar son aquellos que los tomistas denominan *práctico-prácticos.* Santo Tomás también los llama *juicios de elección,* porque son ellos los que determinan nuestras elecciones, mientras que los *juicios de conciencia* no hacen más que apreciarlas, los *juicios de ciencia moral* codificarlas, y los *juicios especulativos* servirles, ciertas veces y más o menos, de base lejana.

En aquellos juicios piensa nuestro autor cuando dice tan encarecidamente: El apetito sigue a la inteligencia. Que el apetito siga a la inteligencia no significa decir que la siga en todos los estados. Sólo lo hace en su último estado de orientación práctica, en cuanto a las circunstancias de hecho que conciernen al sujeto y al objeto, *hic et nunc.* En síntesis, el apetito sigue a la inteligencia en acto de juicio *práctico-práctico,* es decir aplicado efectivamente a la operación interior, es decir imperativo (4).

Dada esta conclusión, nos podemos dar cuenta que la

(1) Iª IIªᵉ, q. LVIII, art. 5.

(2) Cf. *supra,* l. V, cap. IV, I.

(3) Hoc ipsum quod ratio movet imperando est ei ex virtute voluntatis.

(4) Cf. In VI *Ethic.,* lec. IX, *init.*

especificación del acto voluntario por la inteligencia no puede conducir al determinismo.

Para que existiera determinismo en el hecho de la intervención de la inteligencia en el querer, sería preciso, en primer lugar, que la inteligencia estuviera determinada, *independientemente del querer*, a juzgar bueno y conveniente el acto que su influencia dirige. Si, por el contrario, la inteligencia se determina, en cuanto a su juicio último y práctico, solamente bajo la dependencia del querer, aparece claro que aquélla no podría, de por sí, obligar al acto.

En materia contingente, la inteligencia no se determina, con respecto a su objeto propio, sino bajo una influencia voluntaria. Ahora bien, el juicio práctico, tal como se le acaba de definir, es contingente por excelencia, pues la necesidad se halla en el *derecho*, y el juicio práctico es relativo al hecho; puesto que lo necesario viene de la *forma*, y el juicio práctico implica el sujeto, que es irreductible a la forma; puesto que la inteligibilidad incluída en cada cosa, no agota a ésta; el ideal es inadecuado a lo real y el juicio práctico es relativo a la realidad de los actos y de las cosas.

El juicio *especulativo-práctico*, tal como la ciencia moral o la conciencia subjetiva lo forman, es un juicio de materia contingente, y, como tal, depende en cierta medida del querer. Se crea, por una parte, la teoría que se quiere, "porque en materia operable interviene un sinnúmero de consideraciones, cada una de las cuales tiene posibilidad de ser juzgada buena (1)".

Se reconoce el análisis de Pascal: "La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia. No porque forme la creencia; sino porque las cosas son verdaderas o falsas según el aspecto en que se las observe. La voluntad, que se complace más en unas que en otras, sustrae al espíritu de considerar las cualidades de aquellas que no quiere ver; y así, el espíritu, actuando unido con la voluntad, se detiene

(1) In III *Ethic*, lecc. XIII *med.*

para mirar la parte que le agrada, y así también juzga por lo que ve (1)."

Sucede muy de otra manera, cuando se trata de juzgar no ya como en lo universal y con el aparente desinterés de la especulación pura *(quasi speculativa quadam consideratione)* (2), sino en vista de la acción, o, mejor dicho en la acción misma *(quasi practica cognitione, per comparationem ad opus)*. Aquí se presenta la contingencia; porque los aspectos bajo los cuales se puede presentar un bien particular cualquiera al juicio práctico, son verdaderamente infinitos en número.

No nos hallamos ya, frente a un sujeto y a un objeto hipotéticos, cuya esencia racional parecería, de por sí, deber someterse a la razón pura; que no la esquiva sino accidentalmente, porque lo probable, de hecho, no ha permitido descubrir sus verdaderas causas. Aquí son las causas mismas las que se nos ocultan: se hunden en lo desconocido; es la realidad, la que escapa y es refractaria a la naturaleza del espíritu. La práctica, no nos cansamos de repetir, presenta

(1) *Edition originale*. Hachette, vol. 141.

(2) Somos nosotros quienes introducimos aquí la restricción que implica esta manera de expresarse: el desinterés *aparente* de la especulación pura. Queremos indicar con ello que, en efecto, nuestras especulaciones morales nunca son completamente desinteresadas. Nuestras especulaciones científicas tampoco lo son, porque se hallan unidas a la práctica de mil maneras más o menos juzgadas. En el fondo, todo nos concierne, de lo que concebimos y, puesto que todo lo que nos concierne se halla bajo el régimen del deseo, toda ciencia implica entonces una parte de libertad latente. Santo Tomás ha estudiado poco este caso. En el pasaje a que nos referimos, parece que quisiera negar expresamente que la especulación aunque sea especulación moral, haga intervenir en nosotros otra cosa además de la facultad del razonamiento silogístico *(universalem vim rationis sillogizantis)*. Pero debe comprenderse que Santo Tomás se expresa aquí, como siempre, con su precisión desconcertante. La especulación moral hace intervenir, de por sí, solamente la razón silogizante; pero en tanto que nuestras teorías morales o aun metafísicas pueden ser en nosotros el objeto de una obscura elección, siguen la ley de la elección y dependen del libre albedrío.

una doble infinidad inagotable para la inteligencia: infinidad del objeto real; infinidad del sujeto real. De donde resulta, infinidad en segundo grado, si podemos así expresarnos, de los aspectos bajo los cuales un objeto, supuesto bueno, puede aparecer al sujeto que debe perfeccionarlo. Lo que la teoría decía bueno para tal sujeto teórico, podía ya ser juzgado como no bueno, o malo, por la propia teoría, por el hecho que, actuando ésta en materia probable, podría considerarlo de otra manera. Cuando ya no se trata de teoría, sino de práctica, y el sujeto como el objeto ya no son suministrados por la abstracción, sino por la misma realidad, las maneras según las que se puede presentar el acto, tienen todo el sinnúmero de relaciones que se puede suponer entre dos términos con determinaciones indefinidamente variables.

Por esta razón, el juicio práctico, visto del lado del espíritu, tiene con respecto a todo objeto particular, un fondo de indeterminación manifiesto. Si es motor, envuelve el querer, y si únicamente en cuanto nacido de la inteligencia especifica, se tiene, pues, que la especificación de nuestros actos no implica entonces ninguna influencia necesitante.

Sólo hay un caso donde la necesidad recupera sus derechos, es cuando la razón práctica vuelve a su principio primero, y lo somete a nuestra aceptación voluntaria. El acto relativo a la bienaventuranza en su noción propia está obligado a producirse en cierto sentido; su especificación es fatal. No se trata de que uno sea forzado a querer ser feliz; se puede no desear aquel deseo, a igual que se puede no desear un acto cualquiera. Puesto que un acto de voluntad es todavía un objeto; es un objeto *particular* por esencia, y este objeto padece de la relatividad, que se acaba de reconocer en todo objeto particular [1]. Ahí tenemos propiamente una indeterminación de ejercicio. Su único medio es la negación de un veredicto, con lo que se aparta deliberadamente al objeto del campo de la conciencia. Con todo, el motivo que lo hará apartar provendrá necesaria-

(1) Q. VI, *De Malo.*

mente de él. En todo caso, si el problema se plantea, y si interviene una determinación práctica, es segura su especificación. La bienaventuranza no implica, en cuestión de acto dirigido a ella, más que un acto de aceptación.

Se ha dado la razón más arriba ([1]). Pero ésta basta para probar igualmente que la singularidad de este objeto hace que su caso sea extraordinario.

Siendo el único, cuya generalidad contiene, en su amplitud, todas las particularidades discernibles, es también el único que puede pretender especificar necesariamente el querer.

Todo, excepto *el todo*, deja espacio a los juicios particulares que nos mueven. Si a la bienaventuranza se le sustrae una de sus condiciones, una sola, para formar un objeto aparte; es posible que, bajo ciertas influencias, un juicio particular del alma tome ocasión de este vacío para repudiar aquello que lo padece. Y también es posible que, considerando únicamente, bajo otra influencia, el valor real, aunque relativo, del bien así separado del tesoro total de los bienes, el alma se deje arrastrar por él, arrastrada como es por el juicio *particular (hic et nunc)* ([2]).

En los dos casos, la bienaventuranza será siempre, en el fondo, el motivo vencedor, ya que de este juicio particular que nos mueve, es aquélla la causa primera. Nada nos mueve a no ser como participante de la bienaventuranza. Pero precisamente porque nada la iguala, todo puede parecer igualarla. El motivo más débil, si se recomienda a ella, toma la fuerza del más fuerte, no siendo fuerte, sino por ella. En la substitución de valores que importa siempre el silogismo práctico, todo puede valer por lo que por sí solo vale.

Se decía desde el principio, la contingencia del libre albedrío consiste en que el hombre puede, en razón del carácter relativo de todos los bienes parciales y de la variabilidad de sus juicios particulares bajo ciertas influencias, llevar el alma de un lugar a otro, y determinar así actos diversos.

([1]) Cf. *supra*, cap. II.
([2]) *Ibid.*

¿Pero qué influencias pueden influir así sobre los juicios del alma, y, bajo estas influencias, cómo y en qué medida permanece la libertad de especificación?

E. Los Móviles del Querer

"Que la voluntad se incline sobre lo que se le ofrece (y que se presta a consideraciones diversas) más bien según una condición particular que según otra, puede suceder de tres maneras. Primeramente, en tanto una es preponderante y entonces la voluntad se mueve de acuerdo a la razón, como cuando un hombre escoge lo que le es útil a su salud antes que lo que le es útil a su sensualidad... (1)."

En este caso, la voluntad habrá obedecido no solamente a su propia naturaleza, lo que no puede dejar de hacer, sino a la naturaleza del hombre, y a la naturaleza universal donde el hombre tiene sus lazos naturales.

La voluntad le ha sido dada al hombre para el hombre y para todos los fines del hombre. Cuando obra de acuerdo a lo que la razón nos dice del hombre y de sus fines, su acción es recta; ha encontrado su verdadero motivo de acción; lo que la mueve, es lo que está destinado a moverla y no solamente lo que *puede* moverla. Hay allí, por lo tanto, a la vez libertad (ya que la voluntad podría obedecer a otras influencias) y buen empleo de la libertad, por consiguiente libertad al máximo; pues el buen empleo de una cosa revela y favorece lo que en ella hay de normal, es decir su naturaleza completa.

La moral tiene aquí cabida. Ahora bien, la moral tiene sanciones; el término normal de la acción recta es la bienaventuranza realizada, del mismo modo que la bienaventuranza intencional era el principio *(finis et forma coincidunt, nisi quod id quod est primum in intentione est ultimum in executione)*.

Se ve entonces que en la acción moral, el principio fundamental de la acción ha sido bien empleado y que la igualdad

(1) Cf. *supra*, cap. II.

establecida en el silogismo práctico: Esto=Bienaventuranza, era exacta. El acto moral vale por la bienaventuranza y la lleva. La lleva, decimos, en esperanza. Pero ¿qué es la esperanza sino una realidad que el tiempo condiciona? Ahora bien, esta condición no cambia en nada los valores morales, ya que lo moral implica lo absoluto y lo pone a nuestro servicio, y lo absoluto no se halla bajo la acción del tiempo. Por lo tanto es natural, en este primer caso, que la voluntad se incline sobre un bien relativo, ya que éste tiene valor de absoluto. Lo que no es natural, es lo contrario. Es un eterno problema el de saber cómo un ser que se une, por un firme vínculo (la razón), a lo absoluto del bien, puede escapar a las condiciones de ese bien cuales la razón las señala (1). Sin embargo puede hacerlo, y puesto que puede, el hecho de darse a su regla es por lo tanto un caso de libertad que conviene recordar.

A continuación vienen otros.

"El segundo motivo (por el cual la voluntad puede inclinarse hacia el objeto que le es ofrecido antes bajo una condición que bajo otra) es que el hombre piensa en tal circunstancia particular del objeto, y no en otra. Y esto ocurre muy a menudo porque, ya sea del exterior, ya sea del interior, se le ofrece una ocasión de pensar (2)." Este segundo

(1) De los motivos invocados a continuación y siempre por Santo Tomás para explicar el misterio del mal moral, se puede deducir que, a sus ojos, se explica, en el hombre como en la naturaleza, por la materia. Porque abstraemos de la materia y no tenemos la intuición de nuestra ley, diría la evidencia intuitiva de la necesidad de tales actos para realizar nuestra finalidad; por eso, digo, nuestro juicio práctico se extravía. Así, las inteligencias puras no se someten a esa miseria. Santo Tomás, teólogo, se ve obligado a atribuirles el pecado, pero lo sitúa en lo sobrenatural, con respecto al cual el mismo espíritu es materia. En cuanto a lo natural, el ángel no puede pecar, porque siendo un *inteligible inteligente* (cf. *supra*, t. I, l. II, cap. III, K.) él tiene evidencia de su ley en la vista intuitiva de su propia esencia (Cf. q. XVI, *De Malo*, art. 3).

(2) Cf. q. XVI, *De Malo*, art. 3.

caso nos muestra al hombre entregado a las circunstancias, y no teniendo ya sus motivos de acción totalmente. De modo que la elección no será aquí reglada por una preeminencia, sino por la acción exclusiva de un motivo. Es que, en efecto, la vida del espíritu importa un movimiento y unos aportes que modifican sin cesar las condiciones particulares del conocimiento. Una circunstancia nos conmueve hoy, la misma que ayer no lo hacía. Es que nosotros hemos cambiado o la rueda de los acontecimientos ha girado. ¿Teníamos en ello algún poder? Puede ser, y entonces tiene lugar lo indirecto voluntario (1). Si no podíamos nada y los azares interiores o exteriores han creado solos esta orientación del espíritu, cabe preguntarse si el carácter relativo del aspecto considerado es juzgado o no. Si es juzgado, habrá libertad, ya que el sujeto, recurriendo a su norma, podrá "juzgar su juicio", y ésta es la condición fundamental del libre arbitrio. Si, por el contrario, la inadvertencia o no sé qué obsesión involuntaria vela a nuestros ojos el carácter relativo de un bien, éste obrará como absoluto y la adhesión del querer será fatal.

Hay que recordar, en efecto, que, siendo la voluntad un apetito racional, no es el bien *en sí* el que la mueve, pero sí, el bien *en nosotros (bonum apprehensum)*. Por relativo que sea un bien, si penetra en nosotros sin revestir esa condición, obrará como bien, y el apetito del bien, en nosotros, buscará en él su alimento.

De ahí la ilusión de los que creen encontrar errores en Santo Tomás cuando, comprobando que hay movimientos de voluntad naturales, necesarios, respecto de los bienes parciales, hallan la oportunidad de poner en duda este postulado de toda su tesis: "Los bienes parciales dejan a nuestra voluntad en una indiferencia relativa y dominadora (2)."

A la expresión de este postulado, agregad una palabra:

(1) Ia IIae, q. VI, art. 3.

(2) Cf. ALIBERT, "*La Psicología tomista y las teorías modernas*", p. 320.

decid: Los bienes parciales y *juzgados como tales* dejan a nuestra voluntad en una indiferencia relativa y dominadora; y entonces, la objeción se desploma. Ahora bien, tal modificación está sobreentendida, ya que lo que no es juzgado no es objeto de la voluntad. En el caso de que hablamos, la precisión no consiste en decir: La voluntad se inclina a un bien *parcial;* sino: La voluntad se inclina a *un bien,* lo que significa que actúa como *naturaleza,* y que la libertad no interviene. Esto es lo que se denomina movimientos indeliberados. Santo Tomás teólogo les ha dado un gran lugar en su teoría de la gracia.

Por último, la tercera causa por la cual la voluntad puede moverse hacia un objeto de acuerdo con tal condición particular, más bien que de acuerdo a otra determinada es "la disposición del sujeto. Puesto que, según el Filósofo (lib. III, Ethic., cap. V, *a med.) como cada uno es, así le parece el fin que debe perseguirse.* De ahí proviene que, con respecto al mismo objeto, la voluntad del hombre enojado actúa de diferente manera que la del hombre tranquilo; puesto que la misma cosa no conviene indistintamente al uno y al otro, del mismo modo que el mismo alimento no conviene indistintamente al hombre sano y al enfermo. Si, pues, la disposición en razón de la cual determinada cosa parece buena y conveniente a alguien, le es natural y no sometida a su voluntad, la voluntad la escogerá por una necesidad natural, así todos los hombres naturalmente desean ser, vivir y comprender. Si, por el contrario, se trata de una disposición no ya natural sino sometida a la voluntad, como cuando un hombre, por hábito o por pasión, se halla dispuesto a que un objeto particular determinado, en tal caso, le parezca un bien o un mal, entonces la voluntad no se mueve necesariamente; porque podrá desechar esta disposición, de tal manera que el objeto no le parezca ya así; como cuando un hombre calma su cólera, para no juzgar conforme a la cólera. Por lo demás, una pasión es más fácil de alejar que un hábito".

Este pasaje aparentemente claro necesita muchas explicaciones. Otros pasajes las proporcionan en abundancia.

Después de haber dicho: La voluntad puede inclinarse a una condición particular de un objeto en razón del valor de esta condición en el objeto; o aun: La voluntad puede inclinarse a esta condición en razón de la importancia que asume en el sujeto, donde acapara para sí sola la atención del alma, queda aún por invocar el valor que puede tomar esta condición *con relación al sujeto*, dada disposición de éste en el momento del juicio práctico.

Puesto que, en efecto, el juicio práctico expresa la conveniencia *hic et nunc* del bien aprehendido con el sujeto de la acción, no es posible que la disposición de este sujeto no intervenga. "Que una cosa parezca buena y conveniente, no puede provenir sino de dos partes: o de la condición de lo que se propone, o del sujeto al que se propone. Lo conveniente, en efecto, implica relación, y depende de los dos extremos. De ahí se deduce que el sujeto dispuesto de otra manera, no recibe de igual modo un objeto como conveniente o no conveniente (1)." Éste es el sentido de la célebre frase ya citada: "*como cada uno es, así le parece el fin que debe perseguirse*".

Urgiendo a fondo esta frase, parece que se llegaría inmediatamente al determinismo; pero se sabe que no hay nada de eso, porque el hombre no es *tal*, es decir no está determinado en cuanto agente de sus elecciones, más que de una manera relativa. Su *forma de determinación* es el bien en su absoluto. Ahora bien, a decir verdad, esta determinación no es una, porque no delimita nada, y deja abiertas a la voluntad todas las perspectivas del ser (2). El ser, bajo la relación del bien, es el objeto adecuado del querer, del mismo modo que el ser bajo la relación de la verdad es el objeto de la inteligencia. Si, pues, el sujeto racional es consciente y hace uso de su norma, no puede estar absolutamente determinado a juzgar conveniente un bien particu-

(1) Ia IIae, q. IX, art. 2.

(2) Cf. *supra*, cap. II, *circ. fin.*

lar cualquiera. No se recuerda a menudo este punto de vista fundamental de la tesis.

Sin embargo, como la voluntad ha sido dada al hombre para todo el hombre, es decir con vista a realizar su fin, que es *su* bien; como, por otra parte, el hombre es una naturaleza compleja, y su naturaleza debe encontrarse en su fin, se deduce que el bien buscado por el hombre bajo el nombre de felicidad, reviste condiciones que, reconocidas como tales, deben inclinar a la voluntad tan naturalmente como la felicidad misma ([1]). ¿Puede ser el hombre feliz sin vivir; sin conocer, sentir, desear; sin relacionarse con sus semejantes? Estas condiciones fundamentales del bienestar humano no pueden, pues, en verdad, ser repudiadas. Cualquiera que pretenda huir de ellas, no hace, por lo común, más que buscarlas nuevamente bajo mejores formas. El ascetismo absoluto es un vencido aparente que prepara en secreto su desquite.

No es ésta una razón para que, en casos especiales, una aberración del espíritu no pueda hacer decir NO a objetos que llevan *naturalmente* la adhesión del alma. Lo natural es lo que se produce "*ut in pluribus*", y sabemos que la necesidad natural es condicional. Si el hombre comprende su bien —y por lo común lo comprende en cuanto a sus condiciones fundamentales— debe desear necesariamente (con una necesidad natural) vivir, conocer, sentir, relacionarse, etc., del mismo modo que desea, esta vez con una necesidad absoluta y metafísica, la bienaventuranza misma. Con respecto a ésta, desde que se comprende lo que es, no puede haber ya aberración del juicio práctico, visto que su noción abarca aquello mismo que quisiera oponerle una voluntad rebelde.

Pero tenemos otras disposiciones que, por no ser naturales al hombre en cuanto tal, no pueden dejar de ser naturales al individuo activo, en razón de su complexión personal. La herencia es un hecho; los azares de la generación son otro hecho. Sabemos que Santo Tomás agregaba las

([1]) Cf. Iª IIªᵉ, q. X, art. 1 *cum comment. Cajet.*

influencias astrales (1), es decir, desde un punto de vista más moderno, las actividades generales que intervienen en la generación, luego en la actividad del hombre. Todas estas disposiciones tienen su influencia en el juicio práctico, porque lo práctico, no nos debemos cansar de repetirlo, es relativo a lo real en su individualidad última, y por ende está revestido de todas sus circunstancias de hecho, y el juicio práctico de conveniencia significa, entonces, que el objeto, tal como es de hecho, es el bien del sujeto, tal como es de hecho. Si por lo tanto, de hecho, el sujeto está por ejemplo dispuesto a la cólera, o al placer, o a la mentira, se deducirá que la venganza, el goce, la mentira podrán, en el juicio práctico, desempeñar el papel del bien. Tenderán a desempeñarlo con una tendencia casi natural. Empleo esta palabra con precaución, porque, en el lenguaje de Santo Tomás, lo *natural* es relativo a la naturaleza específica; lo que es individual se refiere a la materia, que es *naturaleza*, mas sólo secundariamente, con dependencia de la forma (2). Como quiera que sea, hay tendencia, y si el hombre deja actuar en él la naturaleza sensible, su juicio práctico, al no prestar atención más que al bien de la naturaleza sensible, calificará de bueno y conveniente lo que no es bueno y conveniente más que para sus sentidos.

Entonces el universo físico es el que actuará respecto del hombre, pues las disposiciones a que obedece emanan de los "astros", de los accidentes de generación, de las cualidades *físicas de los antepasados, es decir, siempre del cosmos.* El hombre estará en manos del determinismo; habrá actuado como animal; y habrá realizado la frase de la Biblia: "El hombre, siendo objeto de honor, no lo ha comprendido; se ha colocado a la altura de los animales sin razón, y se ha convertido en semejante de éstos (3)."

¿Podía haberlo evitado? Sí, con la sola condición de que su razón funcionase. Si su razón se halla trabada, no encon-

(1) Cf. q. XXIV, *De Verit.*, art. 1, ad 19m.

(2) Cf. *supra*, t. I, lib. I, cap. III, C.

(3) In *Ps.* XLVIII, 13, 21.

trando ya, en un cuerpo desorganizado, las condiciones de su ejercicio, entonces, la voluntad, facultad del bien abstracto, no puede funcionar normalmente; la norma de la acción *humana* no puede ya ser comparada, para vencerlo, con el bien esencialmente particular, el bien físico. El determinismo actuará solo; el hombre elegirá como el animal, por una elección impuesta; y esto significa que, de acuerdo con la propiedad de los términos, no elegirá, y el libre albedrío no intervendrá (1).

Si, por el contrario, la razón interviene, y en la medida en que lo hace, llevando consigo su norma, podrá comprobar el carácter relativo del bien sensible, y el juicio práctico podrá aún entonces inclinarse, con más o menos vehemencia, en el sentido pasional; pero ya no será fatalmente determinado.

En fin, hay disposiciones que tienen por sujeto no ya los órganos corporales y los poderes sensibles del alma, sino la propia voluntad, en cuanto que los actos repetidos crean en el sujeto voluntario una inclinación a los actos semejantes. Una voluntad a la que mueve habitualmente la razón, toma la forma de la razón, y otra que obedece habitualmente a la pasión toma la apariencia de ésta (2).

Se notará que Santo Tomás, ningún innatismo, ninguna herencia admite en esta cuestión. Lo que es hereditario es carnal, porque la generación es obra de carne, y el alma tiene una causalidad más elevada. Nada de lo creado puede "imprimir" directamente sobre el alma (3). Por otra parte el innatismo de las disposiciones del alma derribaría toda la filosofía de la individualidad que, en el tomismo, es fundamental (4). El alma es creada como *tabula rasa* tanto desde el punto de vista de la voluntad como desde el de la inteligencia. Al recibir sus ideas mediante sus sentidos, recibe también indirectamente por éstos sus inclinaciones (5),

(1) Ia IIae, q. X, art. 3.
(2) Ia IIae, q. LI, art. 2.
(3) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1, ad 19m; III *Ethic.*, lect. XIII.
(4) Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. III, C.
(5) "Alteratio autem quae fit de vitio in virtutem, vel de igno-

y tan es misterioso que se produzcan, por la acción, disposiciones del alma volitiva denominadas *hábitos morales*, como que se originen en el alma pensante, disposiciones denominadas *ideas* o *ciencias*. Ese es el hecho, en todo caso. En realidad acontece muy frecuentemente que sólo deseamos después de haber actuado, de la misma manera que no pensamos hasta después de haber hablado y no amamos sensiblemente hasta después de habernos entregado.

Ahora bien, estas disposiciones del alma nos hacen *tales*, y nos colocan bajo el imperio de la ley: *como cada uno es, así le parece el fin que debe perseguirse*. De ahí la definición de Aristóteles: "La virtud es lo que nos hace buenos y por ello hace buenas a nuestras obras (1)". La virtud o el vicio predisponen al juicio práctico a producirse en un sentido determinado, del mismo modo que predisponía a ello la pasión sensible. Existe solamente una gran diferencia de grado; pues las disposiciones del alma volitiva son más estables que las disposiciones carnales y no se dejan separar del mismo modo *(facilius removetur passio quam habitus)* (2). Su amplitud es también mayor y el alcance de su acción también lo es, mientras que la pasión, siendo de orden sensible, juzga al objeto en el presente y en cuanto al presente *(prout nunc)*; por el contrario, el hábito se inclina a juzgar como en lo absoluto *(simpliciter et secundum se; secundum rationem finis)*. El hombre que actúa u obra por pasión es semejante al mercader temeroso que en la tempestad arroja inmediatamente al mar todas las mercaderías que, sin embargo, desearía conservar. El hombre de voluntad viciada ha perdido la estima del objeto y la inquietud de la conservación de los bienes del alma (3).

rantia ad scientiam attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva." Q. XXXVI, *De Verit*, art. 3, ad 12m.

(1) *Ethic. Nic.*, II, 5, 1106a, 14 Cf. S. T., III *Ethic.*, lect. X, *circ. fin.*

(2) Q. VI, *De Malo, in fine.*

(3) In III *Ethic.*, lect. XIII.

Es interesante hacer notar que a los diversos motivos invocados aquí para explicar que el juicio práctico se fija en una condición del objeto antes que en otra, corresponden, en la moral de Santo Tomás, las diversas condiciones del alma relativas al bien y al mal. No hay más que un modo de ser bueno: obedecer a la razón (es el primer motivo invocado); pero existen variados modos de ser malo, pues se puede huir del bien por caminos diversos (*bonum ex integra causa; malum autem ex quocumque defectu*). A la presencia o a la ausencia, en el espíritu, de tal circunstancia que pudiera modificar el veredicto, corresponde el *pecado de ignorancia;* a las influencias pasionales, el *pecado de fragilidad;* a los hábitos voluntarios el *pecado de malicia.*

Se concluye, de las explicaciones dadas, que la libertad de especificación reviste aquí condiciones que tienen una influencia sobre el acto; pero su determinación última no obtiene por eso una razón suficiente. La virtud o el vicio adquiridos, la pasión o su contrario, la herencia, las circunstancias, el predominio racional de un bien, una cualidad cualquiera del sujeto o del objeto, supuesto solamente que el sujeto permanece en posesión de su norma y que el objeto no sea un absoluto, nada de todo eso es principio de especificación necesaria. Estas influencias, cada una por su parte y a su manera, *predisponen* al juicio práctico a producirse en un determinado sentido; pero no lo *predeterminan.* O, si se quiere, se concede un determinismo relativo; pero, por una parte, este determinismo es a veces voluntario, como en el caso del hábito querido (1), y por otra no concluye sino en la inclinación necesaria, no en el querer necesario. Entre la inclinación, por más vehemente que sea, y el querer último, existe lugar para la libertad, en cuanto que el agente voluntario, recurriendo a su norma, que es el bien en absoluto, puede juzgar por su juicio instintivo; juzgar por su juicio pasional; juzgar por su juicio vicioso o virtuoso, y llegar a una conclusión práctica, a una determina-

(1) No depende del hombre vicioso el juzgar como un hombre normal; pero de él depende no ser vicioso (In III *Ethic.*, lect. XII).

ción voluntaria, independiente de las circunstancias interiores o exteriores de la causa.

En resumen, se actúa según lo que se ve, y se ve según lo que se es; pero *no se es*, como agente racional, invencible e involuntariamente sino un apetito general del bien abstracto, al cual no puede ningún bien particular parecer, absoluta y necesariamente, conveniente.

F. La Naturaleza del Acto Libre

Habiendo llegado así al término del análisis, estamos en estado de hacer la síntesis.

La libertad es un atributo de la acción voluntaria. Ésta implica especificación y ejercicio, y frente a estos dos aspectos de la acción humana, se poseen los siguientes datos: En primer lugar, ya se trate de obrar o de no obrar (orden de ejercicio), ya se trate de hacer esto o aquello (orden de especificación), cuando la voluntad se determina, lo hace siempre según una forma tomada a la inteligencia. El sí o el no, lo blanco o lo negro de la acción implican un juicio que proviene de ella. En segundo lugar, en materia contingente –y la práctica es contingente por excelencia– la determinación de la inteligencia se halla condicionada de diversas maneras. Ante todo, lo está por las influencias ajenas al querer, pero que no son "necesitantes" sin el querer; por otras que son voluntarias, pero anteriores, y que la acción *hic et nunc* puede no padecer, a menos que un querer actual no concurra. Este mismo querer que va a hacer converger todas las influencias exteriores o interiores al determinar últimamente el juicio práctico, este mismo querer, decimos, no puede nunca ser una volición ciega. Es necesario que sea un querer esclarecido, ya que, en doctrina general, no puede ser querer sino lo es; además, en el instante supremo en que se fija la elección, si la voluntad obrara sola, tal vez tendríamos allí una *espontaneidad*, pero nunca una libertad. En igualdad de circunstancias, una voluntad así abandonada obraría siempre y necesariamente en el mismo sentido. ¿De dónde tomaría ella lo que haga variar

su acción, ya que el principio de toda variación especificadora es la inteligencia?

Parece entonces que caemos en un círculo vicioso. La última volición depende, en cuanto a su contenido, activo o pasivo, orientado hacia aquí o hacia allá, de la inteligencia especificadora, y esta especificación depende ella misma últimamente del querer.

O bien entonces, si se rompe ese círculo, es para proceder en infinito, sin hallar jamás una explicación satisfactoria. Porque si se dice: La volición que condiciona el juicio último no es la que depende del mismo, es necesario entonces que sea otra, y ese otro querer que condiciona el juicio deberá ser condicionado por otro juicio, que dependerá de otro querer, y así sucesivamente, ya que se tiene por entendido que toda voluntad de elección es una voluntad juzgada, y que todo juicio últimamente práctico depende de una volición. La respuesta a esta dificultad se parece a la que fué dada cuando se trataba de saber si es el alma la que mueve el cuerpo o si es el cuerpo el que mueve el alma. Después de Gregorio Niseno, Santo Tomás apela explícitamente a la teoría del compuesto humano para aclarar la cuestión presente (1). Ni el alma mueve al cuerpo, ni el cuerpo mueve al alma, sin colaboración mutua, sin reciprocidad de influencia. El alma mueve al cuerpo, ya que ella es, como idea evolutiva, el principio director o determinador de toda la acción vital. Pero el alma no mueve al cuerpo sin él, ya que su realidad, como forma del cuerpo, lo incluye; puesto que ella es *idea encarnada*, y no puede obrar más que por los órganos, y éstos por las propiedades de sus tejidos, siendo estas últimas resultado de otras propiedades más elementales.

El alma, decimos, mueve el cuerpo, y el cuerpo también mueve al alma, ya que todo cambio del cuerpo es un cambio del compuesto animado, e impone a la idea evolutiva nuevas condiciones que particularizan su influencia. Pero

(1) Ia IIae, q. XIII, art. 1.

el cuerpo no mueve al alma sin ésta, ya que los poderes que ejerce para obrar vienen de ella, siendo la idea vital el principio primero de la constitución del cuerpo. En el fondo, y ya lo hemos dicho, estas dos proposiciones analíticas: El alma mueve al cuerpo; el cuerpo mueve al alma, hallan su verdadera significación en: El cuerpo animado se mueve a sí mismo [1].

Hay también aquí un círculo vicioso, pero la realidad triunfa y el pensamiento vuelve a encontrar su camino distinguiendo las diversas relaciones bajo las cuales el alma y el cuerpo se hallan también en dependencia mutua. Ocurrirá lo mismo en nuestro caso, y si se pudiera llevar un poco más lejos la comparación, se encontrarían grandes luces, por razón de que los principios tratados aquí y allá son los mismos.

Se dice que la voluntad no pasa a la acción más que de acuerdo a la determinación de la inteligencia, porque la determinación proviene de la forma, y es la inteligencia la que introduce en nosotros la forma. Así el alma, forma del cuerpo, mueve a este último determinando la finalidad que las actividades corporales ejecutan.

En segundo lugar se dice que en materia contingente, la inteligencia no se determina sola y no determina por consiguiente al acto voluntario desde el punto de vista de la especificación: las disposiciones del sujeto contribuyen a ello. De esta manera el alma, que mueve al cuerpo especificando su acción, es decir determinando la curva vital, ve prácticamente sus determinaciones condicionadas por las disposiciones corporales.

Finalmente, se agrega que las condiciones del sujeto que influyen en la especificación de nuestros actos voluntarios, son todas relativas, excepto una que es la volición misma en su fondo insondable. Del mismo modo las condiciones impuestas al funcionamiento vital por las disposiciones corporales son contingentes, y no ponen de manifiesto absolutamente, a través de todas las explicaciones relativas

(1) Cf. *supra*, l. V, cap. I, B.

que se pueden suministrar al respecto, más que la indeterminación de la materia pura.

Resultan, pues, de la comparación invocada, tres cosas. En primer término que la interdependencia del juicio y del ejercicio voluntario implicados en el acto del libre albedrío es tan natural como necesaria. Supuestas nuestras soluciones preliminares; dado que todo acto de voluntad es determinado específicamente por la inteligencia; que por el contrario toda determinación de la inteligencia en materia contingente surge del querer y finalmente no surge más que del mismo, debemos concebir que el acto de libertad es un acto mixto. Es un acto de *juicio querido*, o un acto de *querer juzgado*, conjugándose aquí la inteligencia y la voluntad a la manera de un poder único; no formando forma y materia más que un compuesto, un ser mixto, donde las propiedades de los componentes aparecen, pero llevadas a la unidad de una síntesis.

Este acto doble satisface, como juicio, la necesidad de volver intelectuales todos nuestros actos humanos; como querido, acude en ayuda de la indeterminación inevitable de la inteligencia en materia práctica. El orden de especificación y el orden de ejercicio, uno delante del otro, se recubren parcialmente de esta manera, pero sobre el terreno de la voluntad. Esta usa de la inteligencia para una obra que va más allá de la inteligencia misma y que es la suya propia: el *hecho*. En otro sentido, la inteligencia determina a la voluntad a obrar o no, a hacer esto o aquello; pero lo hace con una eficacia que proviene de la misma voluntad. Lo inteligible no es más que un derecho real o aparente. El hecho, en la naturaleza, se halla dado por el sujeto *materia*, causa del individuo; en el alma, por el querer, que debe incluir el juicio para alcanzar la individualidad del acto.

Se evita de esa manera el doble escollo que nos ha hecho emprender toda esta investigación ([1]). El hombre no

([1]) Cf. *supra*, cap. III, A, *circ. fin.*

juzga a su juicio bajo una influencia que escape a este último; todo es juzgado, aun la elección entre los diversos juicios de valor que se disputan el acto, porque la misma elección *es* juicio, incluyendo una faz luminosa. Ni tampoco se va al infinito en el condicionamiento de los actos, porque el proceso se detiene "en los poderes supremos que se reflejan sobre sí mismos y uno sobre el otro (1)", y no es pues necesario, llegados al *querer juzgado*, buscar el hacerlo juzgar por otra cosa; ni tampoco, llegados al *juicio querido*, encontrar otra cosa que lo quiera.

El libre albedrío se presenta, a los ojos de Santo Tomás, como una facultad a la vez múltiple y una *(colligit plures potentias virtualiter)*. "En efecto, dice, todas las facultades del alma tienen su origen en su esencia, y son como sus propiedades esenciales. Pero en esta filiación hay un orden tal que el origen de una facultad supone el de la otra, y de cierta manera procede por ella del fondo común del alma. Y esto se ve en sus acciones; pues la acción de una facultad supone a veces necesariamente la acción de otra: así la acción de la potencia apetitiva supone la de la facultad de aprehensión. De esto se deduce que, como la virtud de la esencia del alma se encuentra en cada facultad, así la virtud de una facultad más lejana se encuentra en la más inmediatamente activa. Se sigue de esto que una facultad como el libre albedrío puede reunir varias en sí. La elección, en efecto, que es su acto propio, supone el discernimiento y el deseo, porque elegir es realizar una opción. Ahora bien, estas dos cosas no pueden realizarse sin que intervenga el doble poder de la voluntad y la razón. Es, pues, claro que el libre albedrío reúne la influencia de la voluntad y de la razón, y por esto se le denomina una facultad de lo uno y de lo otro (2)."

En estas últimas palabras Santo Tomás hace alusión a la "sentencia" que él comenta, según la cual el libre albedrío se define *facultas rationis et voluntatis*. En otra parte, trae

(1) II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 3, ad 5.
(2) In *Sent.*, *loc. cit.*, art. 1.

a la memoria y da como equivalente estas otras dos definiciones: *liberum de ratione judicium* ([1]); *liberum de voluntate judicium* ([2]), haciendo notar cuidadosamente que la partícula *de* no indica la materia a la que el juicio se aplica, como si quisiera decirse que el libre albedrío es una facultad de juzgar su juicio o su volición, interpretación que nos volvería a llevar al infinito, exigiendo nuevos juicios y nuevas voluntades anteriores; significa esa partícula "el origen de la libertad", en el sentido de que nuestras elecciones son libres en razón de que, dotados de razón, podemos juzgar a nuestro juicio, y dotados de una voluntad a la que define el bien abstracto, no somos arrastrados por ningún juicio de valor relativo a un bien particular sin que actúe la voluntad. El libre albedrío se presenta así como dependiente de una doble causa, una inmediata: la indeterminación fundamental del querer; la otra más lejana pero también más fundamental: la indeterminación del juicio en materia práctica. El juicio es como el alma luminosa del acto, su "*idea directriz*", usando una expresión célebre. Y, como esta idea no es "necesitante" por sí misma; como el bien que propone (desde el momento en que es relativo), aparece discutible, aun considerado todo, porque este *todo* es inagotable tal como lo hemos demostrado; y como finalmente el ser que quiere según esta idea reflexiona, en su propio acto, sobre la insuficiencia absoluta de la idea y sobre su dependencia con respecto del querer, a causa de todo esto este acto es libre. Se ve que la causa lejana y última de esta libertad se halla en la razón, que reflexiona así sobre su juicio para juzgar su valor relativo; pero la causa inmediata y cercana se halla en el querer, porque la infinidad del querer coloca toda determinación del juicio activo bajo su dependencia. "La base de la libertad es la voluntad como sujeto y la razón como causa ([3])."

([1]) II C. *Gentes*, c. XLVIII, 4.
([2]) In *Sent.*, *loc.* cit., art. 3.
([3]) I, II, q. XVII, art. 1, ad 2m.

Por aquí se muestra lo que había de verdad en la opinión de Sócrates. La virtud no es una ciencia, ni el vicio una ignorancia; pero como en la primera se incluye una luz práctica, y en el segundo la ausencia de esta luz, se puede denominar, observando la acción desde este punto de vista, a la virtud una *cierta* ciencia *(quasi quaedam scientia)* (1) y al vicio una *cierta* ignorancia, es decir una ignorancia de elección *(ignorantia electionis)* (2); pero eso no es ni una ignorancia ni una ciencia de razón pura. Para expresarse con más precisión se dirá: "Un querer perverso acompaña siempre a un cierto error del conocimiento práctico (3)", así como un querer virtuoso implica su rectitud. Aquél que peca sabe perfectamente que el pecado es malo de por sí; sabe que es malo aun en relación con la circunstancias, en cuanto esas circunstancias son objeto de la razón que funciona separadamente; pero, considerado todo, comprendidos él y su actitud voluntaria con respecto al bien, encuentra bueno realizar el acto.

Luego, el juicio que arrastra obtiene su fuerza de la voluntad que es arrastrada, así como esta última obtiene su luz del juicio que ella misma determina. Tenemos aquí un círculo vital similar al que existe entre el alimento y el tejido que lo transforma para transformarse a sí mismo; pero no hay círculo vicioso, porque la causalidad recíproca invocada no se ejerce bajo la misma relación. El juicio de la razón práctica precede en un sentido, y sigue en otro al movimiento del apetito que denominamos libre. Lo precede en cuanto incluye el objeto de la elección y el valor relativo que en él se muestra. Lo sigue en cuanto la elección efectiva, la decisión suprema, lo que hace valer *absolutamente, para nosotros*, lo que no tenía valor *en sí* más que relativamente, es efecto de la volición. Finalmente, en cuanto el juicio es condición del querer ilustrado que pasa a la acción, en cuanto ese juicio es luz inmanente

(1) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1.
(2) Q. XXII, *De Verit.*, art. 15, arg. 1.
(3) Q. II, *De Malo*, art. 9, I. II, q. LXXVII, art. 2.

de acción, forma de una materia activa, alma de un cuerpo, no lo precede ni lo sigue: es elemento de síntesis.

Después de haber relacionado las facultades del alma entre sí, después de haberlas completado, para explicar la totalidad de la acción: su parte de luz y su parte de ejercicio; su determinación de hecho y su indeterminación de derecho, ya no queda nada que buscar. Del mismo modo que no se pregunta qué es lo que hace que la inteligencia vea, tampoco es necesario preguntar qué es lo que hace querer a la voluntad. En cuanto a su acto propio, o mejor dicho, en cuanto a lo que corresponde a cada una, en este acto común que es el querer ilustrado, el ejercicio de nuestras facultades no tiene otra explicación que su propia naturaleza. "El que la voluntad guarde el dominio de su acción, lo obtiene de su naturaleza, en cuanto es *tal* potencia, que no depende finalmente más que de la voluntad misma ([1])." El hombre *puede* obedecer a diversos motivos; *debe* obedecer a los motivos racionales, por cuanto éstos tienden a realizar su fin y, por lo tanto, el orden divino de las cosas. Pero si decide en un sentido o en otro, no deberemos buscar la razón de esto sino en la voluntad misma ([2]). "Cuando el alma, dice sutilmente Agustín, se da a sí misma últimamente (perfectamente, *perfecte)* la orden de querer, ya entonces quiere ([3])."

Resulta de ello, en segundo lugar, que si se quisiera hablar con absoluta precisión, no debemos dejar en un mismo plano las dos denominaciones que se aplicaban al acto libre diciendo: Es un *juicio querido;* es un *querer juzgado.* El acto libre es, en verdad, ambas cosas pero no *ex aequo.* Aristóteles, que también ha definido al acto de la elección como: "una intelección apetitiva

([1]) II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1.

([2]) "Hujusmodi autem quod est non uti regula rationis et legis divinae non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere." Q. I, *De Malo,* art. 3.

VIII, *Confess.*, c. IX, *med.*

o un apetito intelectual" (1). parece inclinarse hacia esta última denominación como la más exacta. Reflexionando bien, esta dudosa preferencia no es suficiente; se impone declarar en forma manifiesta que el acto de libertad es substancialmente un acto de voluntad, siempre que la voluntad se halle vinculada a la razón que dirige sus actos, como, en el caso del compuesto humano, la marcha es un acto del cuerpo, siempre que este último se halle vinculado al alma que dirige las acciones vitales. "En efecto, todas las veces que dos elementos concurran a formar una unidad, es inevitable que uno de ellos tenga razón de forma en relación con el otro." La forma del acto libre, se ha demostrado ya suficientemente, es el juicio que lo impregna; su materia es el querer donde, a su vez, encuentra condiciones que lo afectan. Ahora bien, la substancia del acto debe tomarse, aquí, de su materia, porque lo que es dirigido y orientado por otros es materia, en relación con quien le impone una orden (2). Además, el objeto de la elección es el bien o el mal, no es la verdad o lo falso; ahora bien, el objeto caracteriza al acto, e indica la facultad de que procede o deriva (3). En fin, observando la elección bajo la luz de los análisis precedentes, nos damos cuenta que consiste en la "acepción última de su objeto" *(ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum)* (4). El alma *recoge*, si así podemos decir, entre las diversas actitudes propuestas, aquella que su elección consagra. Ahora bien, esto no es propiamente un acto de razón, sino de voluntad, pues está comprobado que todo el peso de la deliberación, cualquiera sea ese peso, no acarrea consigo al acto, y que el juicio de elección sólo lo acarrea en razón de lo que obtiene de la voluntad. A ésta, pues, conviene atri-

(1) *Διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος* (*Nicom.*, VI, 1139a, 4).

(2) Ia IIae, q. XIII, art. 1.

(3) In VI *Ethic.*, lec. II, *circ. fin.*

(4) Q. XXII, *De Verit.*, art. 15.

buir principalmente el acto, aunque para producirlo, la voluntad se empapa de razón, y aunque, bajo su influencia la razón práctica ya no dice: Esto es bueno, sino: Esto es lo mejor *(utilius ad finem)* ([1]). Es lo que se quería hacer notar al decir que el orden de especificación y el orden de ejercicio se recubren parcialmente en el terreno de la voluntad.

Pero expresarse así no significa contradecir la unidad sinérgica donde se asienta la esencia del libre albedrío. Se hace necesario repetirlo una vez más, la voluntad es aquí el cuerpo que ejecuta; la inteligencia es el alma que guía, orienta, pero con una orientación "*política*" *(politico principatu)*, es decir sufriendo las condiciones de lo que ella misma dirige. El acto de libertad sale de las profundidades del sujeto que sabe y quiere; es acto de vida y abarca, pues, en su unidad, lo que el corte analítico de las facultades divide. Hay ocasiones, dice un comentarista, en que es necesario hablar de facultades; otras donde debe hablarse solamente del hombre. Con razón Aristóteles finaliza la frase que citábamos con un llamamiento a la unidad sintética del sujeto humano, que es, en este asunto, la palabra suprema: "La elección es, pues, o una intelección apetitiva o (mejor) un apetito intelectual, y es el hombre el principio que elige de esa manera".

F. a. Contingencia Natural y Libertad Humana

De la comparación de nuestro caso con el del alma y el cuerpo, de la forma y de la materia, resulta, en fin, que las raíces de la libertad y las de la contingencia se corresponden ([2]).

Los productos de la contingencia surgen de las profundidades insondables de la materia; los del libre arbitrio surgen de las profundidades igualmente insondables de la voluntad racional, que es un infinito de poder. Del mismo modo que, para excluir la contingencia natural, sería necesario suponer una actividad primera en la cual el esfuerzo

([1]) *Ibid.*
([2]) Cf. *supra*, l. IV, cap. III.

sería igual a la potencialidad de la materia pura; así, para excluir la libertad se necesita un bien que iguale en amplitud la vacuidad del alma.

Los choques de series activas y pasivas que ocurren en la naturaleza están, por una parte, *organizados*, es decir, envueltos en conjuntos, sujetos a leyes, y dan lugar, por consiguiente, a previsión, a verdad *ante eventum*, en cuanto la idea directriz inmanente de estos hechos o grupos de hechos puede reflejarse en nosotros por medio de la ciencia; pero, en número indeterminable, los choques de series causales carecen de ley, de inteligibilidad, de verdad por consecuencia, y se hallan más allá de toda previsión posible. Así, el conflicto de bienes, en nosotros, contiene una parte de determinación que presta a las ciencias morales y psicológicas su materia, que permite prever y decir lo que hace el hombre colocado en determinadas circunstancias. Pero, por una parte, también, las previsiones deben fallar. No hay verdad cierta, *ante eventum*, de lo que hará el hombre moral colocado en circunstancias cualesquiera, porque toda circunstancia definible, fuera de la evidencia del bien total, es inadecuada para el querer, y el planteamiento de la ecuación, necesaria para prever, dejará por lo tanto escapes hacia lo incognoscible.

Del mismo modo, pues, que la tesis tomista relativa a la contingencia natural no niega el determinismo como condición de las ciencias naturales, así tampoco la tesis tomista relativa al libre albedrío niega el determinismo como condición impuesta a las ciencias morales. Las ciencias físicas *demuestran;* pero sus demostraciones son impotentes para alcanzar la individualidad íntima del *hecho*, porque el *hecho* incluye, mediante la materia, una dosis de indeterminación que el *derecho*, expresado por las leyes, no puede vencer. Las ciencias morales *demuestran;* pero sus demostraciones no pueden pretender regir el *hecho* moral en su misma individualidad, porque este *hecho*, aunque condicionado de mil maneras y sujeto a leyes, puede escapar finalmente a su empresa. El determinismo aquí o

allá, se admite, pues, como relativo; se le niega en lo absoluto; pero lo absoluto no es un derecho universal de la ciencia humana.

Y, a igual que no se niega en absoluto al determinismo, tampoco se niega el principio de razón suficiente, en cuanto es una ley del ser. Nada ocurre sin razón, ya sea en la naturaleza, ya en el hombre; pero hay razones inaccesibles a la razón; lo inteligible es desigual a lo real, y la claridad rodeada de "razones suficientes" del intelectualismo, no se hunde ni en el fondo de la materia pura, ni menos aún en el fondo de la voluntad humana.

Todo lo que ocurre en la naturaleza debe ocurrir, dado el conjunto de las condiciones puestas en actividad; pero, en estas condiciones, entra la materia de fondo obscuro e inaccesible. Igualmente, todo lo que ocurre en la acción humana debe en la misma ocurrir, dado el conjunto de las condiciones del acto: el peso del último juicio es fatal; "cuando de lo universal y de lo singular se hace en nosotros una unidad, es fatal que, en el orden científico, siga la conclusión, y en el orden práctico, la acción" (1). Pero en la unidad activa de ese modo constituída; en el último juicio, considerado *práctico;* resumiendo, en el conjunto de las condiciones del acto de elección, se halla incluída la voluntad, de tal suerte que ninguna razón suficiente, es suficiente sin ella; que toda razón que, de hecho, es suficiente, lo es por la voluntad, y que ésta, por consiguiente, triunfa de las razones suficientes de la razón pura, bien lejos de sufrir su influjo.

No se cede, así, ni al determinismo racionalista, ni al indeterminismo arbitrario. No se introduce tampoco, en el proceso de los actos, discontinuidad racional, porque el acto de libertad es *querer ilustrado*, a igual que el juicio que lo determina es *juicio querido.* A través de esta síntesis vital, la onda de luz pasa, aunque otra corriente se confunde con ella. Con mayor razón no aparece allí discontinuidad en el ser, surgida de un hecho nuevo, sin

(1) ARISTÓTELES, *Nic.*, H. 1147a., 25-28.

vínculos con antecedentes ontológicos; en una palabra, *creación.* Lo que pasa en nosotros se halla completamente fundado en nosotros. Se agrega solamente que este *nosotros* tiene profundidades que no alcanzan las razones suficientes. Lo que elegimos, debemos elegirlo, en su total; pero este total no puede totalizarse, porque comprende un indeterminado por esencia.

Y lo que es verdad de la voluntad, es verdad, proporcionalmente, de la materia. De ahí la similitud de las soluciones donde intervienen una u otra.

Si, por otra parte, la comparación se sostiene, desde este punto de vista, entre la libertad humana y la contingencia natural, existen sin embargo diferencias profundas. Los resultados están ahí para hacerlas ver. La contingencia natural es una deficiencia; o sea una marcha hacia la nada. Es una retrogradación en el sentido de la materia informe, a través de las formas intermediarias que la deficiencia de la acción buscada ha dejado libres. La libertad es un camino abierto hacia ascensiones sin término asignable. Si las caídas son allí fáciles, será tanto más glorioso para el caminante evitarlas. La condición es más elevada de aquel que sube y que puede caer, que la de aquel que se desliza lentamente a los abismos.

Y esta diferencia entre los efectos depende de la diferencia de las causas. En la naturaleza, la contingencia es el signo de la imperfección de los agentes; en el hombre, la libertad es el privilegio supremo. Por eso se ha atribuído la libertad a Dios, mientras que su acción carece de contingencia ([1]).

En la naturaleza, cada agente está, de por sí, determinado a *tal* obra; si no logra el resultado es porque un impedimento extraño a él se interpone. La contingencia de la acción viene, pues, en este caso, de una especie de violencia contra la que el agente no se halla armado, no disponiendo, para actuar, más que de su forma de ser, que se halla determinada para tal efecto y no para tal otro. Por el con-

([1]) Cf. *supra,* t. 1, l. II, cap. III, M. B.

trario, el ser racional, cuando actúa como tal ([1]), sólo está determinado con relación al bien en su amplitud, y, ateniéndose a este objeto, puede oponer un impedimento a todo lo que pretendiera arrastrarlo hacia un bien desigual a su norma. Hay, pues, contingencia en la naturaleza, porque todo agente natural puede ser impedido y trabado; en el alma, porque no puede ser atada.

Esta diferencia se relaciona con otra más profunda aún. Si todo agente natural puede ser impedido, es porque ninguno iguala, en determinación activa, la indeterminación pasiva de la materia. Ahora bien, la especie de infinidad que atribuímos así a la materia pura es relativa a un género: el *ser móvil*. No se puede sacar de la materia más que aquello para lo que está hecha. Elemento de transformación corporal, tal como la *naturaleza naturante* lo ha previsto, su potencialidad no va más allá; su misma indeterminación está determinada, si así podemos decirlo, en cuanto es relativa a una forma particular de realización, fuera de la cual su poder se acaba ([2]). Se deduce que, para vencer la indeterminación de la materia pura y suprimir la contingencia natural, sería bastante un agente finito, con tal que la actividad de este agente fuera igual a la infinidad totalmente relativa de la materia pura. Por el contrario, el infinito atribuído al querer es relativo a todo el ser, porque envuelve todo el bien, que le es idéntico, y solamente por lo tanto el ser sin determinación, el infinito puro y simple representado en el alma, o más bien presente en ella (ya que el infinito no puede ser representado) ([3]) puede vencer absolutamente toda resistencia. La dignidad del ser humano es así afirmada, sin que se olvide la fragilidad de su naturaleza. No se ignora la importancia de la miseria que el determinismo o las contingencias físicas, que el determi-

([1]) La necesidad de esta restricción es evidente. El hombre, como objeto de naturaleza, cae bajo la ley de la contingencia natural; pero, como ser moral, la domina.

([2]) Cf. *supra*, l. III, cap. IV, A. a.

([3]) Cf. I parte, q. XII, art. 2.

nismo relativo al que el alma está sometida, hacen pesar sobre todos nosotros; pero hablando absolutamente, somos nuestros amos. Lo somos doblemente, por el hecho de que, en primer lugar, podemos en rigor, funcionando la razón, vencer toda influencia; y en segundo lugar, porque, por medio de la acción libre, nos podemos construir libremente. El acto libre crea esa naturaleza nueva que es la costumbre ([1]) y nos volvemos, o los beneficiarios meritorios, o libres esclavos.

Así puede uno ir a favor o en contra de su libre albedrío, pero con su libre albedrío: por una parte libre albedrío relativo, por la otra libre albedrío absoluto ([2]). Santo Tomás firmaría de buena gana, en el sentido arriba indicado, la feliz fórmula de Lequier: "No *devenir*, sino *hacer*, y haciendo, *hacerse* ([3])."

Si se entiende de la misma manera lo que se ha llamado *comienzos absolutos*, de ningún modo se le opone Santo Tomás. Ya se trate de contingencia natural, ya de libertad, él admite los comienzos absolutos, no en el sentido de que habría efectos sin causa, sino en el de que hay efectos sin causa *propia*, sin causa determinada directamente a producirlos y que, por ello, pueden ser o no ser. Un efecto de naturaleza contingente proviene de causas en sí determinadas; pero proviene *indeterminadamente*, ya que no dirigían a él las causas su determinación natural; hay "*adherencias*" de la acción, y las "*adherencias*" de este género existen en número infinito; ni la razón puede alcanzarlas, ni la inteligibilidad inmanente del mundo las envuelve. Solamente el Absoluto Divino las contiene, en su superinteligibilidad, fuente de la inteligibilidad deficiente de las cosas ([4]). Del mismo modo, un efecto de libertad parte, como tal, de la voluntad; pero lo hace porque ella *quiere* y de ningún modo porque ella *existe;* y ya que ella quie-

(1) Q. XXIV, *De Verit.*, art. 10, ad 1m.
(2) *Ibid.*, ad 7m y 15m.
(3) *Recherches d'une vérité première*, p. 85.
(4) Cf. *supra*, t. I, l. II, cap. III, C y D.

re en este mismo acto y no estando de antemano determinada a quererlo así, hay por lo tanto una indeterminación en los antecedentes del acto; hay comienzo absoluto.

¿Diríase por esto que hay en la naturaleza o en el alma, un poder creador? No, porque lo creado no tiene condiciones de ninguna clase, salvo la causalidad trascendente, y lo contingente o lo libre tienen múltiples condiciones, si bien ellas importan un fondo de indeterminación invencible. Si los esclavos de Aristóteles no fueran enviados cada uno por su amo, no se encontrarían (1). Si nuestra voluntad no encontrare su bien más o menos encarnado en todas las cosas, no sería invitada a la elección y no hallaría nada en sí de que elegir. Lo contingente se une a lo necesario, y lo libre a lo determinado, pero sólo mediante un vínculo débil. Entre las mallas del determinismo natural pasa lo contingente, por las del psicológico pasa lo libre.

G. Santo Tomás y el Determinismo

Provistos de estas múltiples nociones, vemos claramente lo que Santo Tomás respondería a los deterministas.

Hay tres clases de éstos: Los que colocan todos nuestros actos bajo la dominación de la materia. Los que los hacen producto de la idea. Y, por último, los que los imputan a lo trascendente: los fatalistas.

De estos últimos, no hay nada que decir. Dos veces ya hemos ponderado las altas concepciones que permiten a nuestro autor afirmar la universalidad de la acción trascendente sin caer en el fatalismo (2).

En lo que se refiere a los materialistas, la respuesta es breve. Ellos son rechazados por el solo hecho que lo son sus principios (3). Las teorías anteriormente expuestas reposan evidentemente sobre la distinción de lo universal y de lo particular, de la *noción* de bien *(ratio boni)* por oposición al

(1) Cf. *supra*, t. I, 1. II, cap. III, C y D.
(2) Cf. *supra*, t. I, l. II, cap. III, Q. y t. II, l. IV, cap. III, A. cir. fin.
(3) Cf. *supra*, 1. V, cap. IV, A.

bien más o menos encarnado en el objeto de la actividad humana. El hombre es libre porque tiene una norma de acción, que es la noción del bien abstracto, gracias a la cual domina los juicios particulares que lo impulsan al acto y puede así escapar a su influencia. Si, con el materialismo, se reduce la *noción* a una *imagen;* si se disuelve lo universal en lo singular más o menos "asociado", el libre albedrío es excluído por ello mismo. Pero se cae bajo el golpe de las precedentes críticas.

Lo que hay que conceder a los argumentos del materialismo, es que ese *albedrío* que, hablando absolutamente, declaramos libre, no está menos condicionado exterior e interiormente por las actividades materiales. El mundo pesa sobre nosotros, tan pronto inclinándonos en el sentido de nuestra ley, tan pronto inclinándonos en sentido contrario. No depende de nosotros que esto no sea así, pero sí, salvo las restricciones introducidas, que no sea finalmente vencedor. En los términos prudentes en que se plantea, esta tesis no tiene nada que temer de las comprobaciones de la ciencia.

Queda el determinismo psicológico, cuyo argumento de fondo no se encuentra en ninguna parte tan preciso, tan claro como en la *Teodicea* ([1]) de Leibnitz, o en la *Crítica de la Razón Pura* ([2]), salvo en el mismo Santo Tomás. Este argumento se resume en que el libre albedrío, comprendido como lo entendemos nosotros, a saber: como una indeterminación de la elección respecto de las circunstancias interiores o exteriores de esa elección; por consiguiente como un poder de elegir de otra manera, en circunstancias interiores o exteriores idénticas, con la sola condición que se excluya de esas circunstancias el acto de elección — el libre albedrío, digo, así entendido, hace mella en el principio de razón suficiente, que es el fundamento del saber. "Todo comienzo de acción supone un estado de la

(1) *Théodicée,* I, § 45.

(2) *Critique de la Raison pure;* Dialéctica trascendental, 3er. antinomia, antítesis.

causa todavía no obrante; y un comienzo dinámicamente primero de la acción supone un estado que no tiene ninguna relación de causalidad con el pasado de la misma causa, es decir, que no resulta de él de ninguna manera. La libertad trascendental se opone por lo tanto a la ley de causalidad, y establece una unión de estados sucesivos producidos por causas eficientes, según la cual ninguna unidad experimental es posible (1)."

Para evitar este inconveniente reputado invencible, Kant imagina su libertad *noumenal*. Para él, el alma razonable se da a sí misma, fuera del tiempo, su carácter moral, condicionando así, desde el exterior, una serie de efectos empíricos cuyo desarrollo tendrá lugar según las leyes del determinismo. En cuanto a Leibnitz, él se contenta, en hecho de libertad, con una posibilidad lógica o metafísica de obrar de otra manera que no se obra de hecho; sosteniendo una *necesidad moral*, que hace del hombre "*un autómata espiritual*" (2), pero de la que gusta a este filósofo decir, sin embargo, que ella "inclina infaliblemente sin necesitar", a causa de la contingencia lógica o metafísica admitida.

Los inconvenientes de este último sistema se ven suficientemente; los que devora Kant, por ser diferentes, no son menos graves. Al motivo de uno y de otro, Santo Tomás fué tan poco ajeno que lo ha formulado de su parte tan enérgicamente como cualquiera. "Si la voluntad, decía, se mueve libremente y no necesariamente hacia ciertas cosas, es necesario decir que tiene el poder de los opuestos *(se habet ad opposita)*; ya que lo que no es necesario puede no ser. Ahora bien, lo que está en potencia para los opuestos no se resuelve sino por algo que lo determina al acto, y nosotros a eso llamamos causa. Por lo tanto, será necesario, si la voluntad quiere determinadamente cualquier cosa, que haya una causa que le haga quererla. Ahora bien, puesta la causa, es necesario que el efecto sea puesto con ella, como lo prueba Avicena *(Metafísica,* lib. VI,

(1) *Critique de la Raison pure,* loc cit.
(2) *Théodicée,* I, § 52.

c. I y II). Porque, si puesta la causa, todavía es posible que el efecto no lo sea, será necesaria todavía otra cosa para decidir el acto y esto es porque la primera causa no era *causa suficiente* (1)."

Se ve que hallamos de nuevo aquí a Leibnitz aun en cuanto a la expresión. Ahora bien, Santo Tomás responde: "Toda causa, *aun suficiente*, no produce necesariamente su efecto, pues puede ser impedida, como sucede a las causas naturales... Así pues, esta causa que hace que la voluntad quiera tal cosa (a saber, los motivos racionales del acto) no debe, por ser suficiente, producir necesariamente este efecto, pues la misma voluntad puede motivar un impedimento, sea rechazando tal consideración que la lleva a querer, sea considerando otra cosa, a saber que este objeto, que es propuesto como bueno, bajo cierto aspecto no lo es".

Se ve, que es siempre el carácter absoluto del bien y el carácter relativo de todo bien particular propuesto a nuestra elección, los que son invocados para demostrar la contingencia del movimiento voluntario. De una mayor necesaria: el bien es deseable; y de una menor deficiente, que el espíritu juzga como tal (2): esta cosa, *bajo cierto aspecto*, es un bien, no puede resultar una conclusión necesaria.

El último juicio imperativo queda bajo la dependencia del querer ilustrado que se juzga él mismo, y que se sabe un infinito de poder. Lo que *le* bastará, bastará al acto, pero no será con una suficiencia de *objeto*, ni por consiguiente con una suficiencia de *razón*. Ningún objeto *particular* puede fijar, sin huída posible, un poder de lo universal; ninguna razón *particular* puede, de sí, bastar a lo que es simplemente razón. Es necesario recurrir al *yo* y a una autosuficiencia que no será, en sí, suficiencia (3). Soy yo quien hago vencedor a *mí* motivo.

(1) Q. VI, *De Malo*, art. 1, arg. 15. Cf. 1a IIae, q. X, art. 2, arg. 1.

(2) Recuerdo esta restricción para evitar el equívoco denunciado en la pág. 252, fin.

(3) Así, Santo Tomás, cuando habla de motivo que mueve, de

Se deduce, evidentemente, que entre dos motivos iguales o que me parecen iguales, la ambigüedad de mi acción no es fatal; yo puedo dar la preeminencia a uno de ellos y, cuando se la haya otorgado, la tendrá por haberlo considerado desde el punto de vista que más me agrada y por el que sobresale. En rigor de verdad, el solo hecho de querer demostrarme a mí mismo mi libertad haciéndome el arbitrario, hace cesar lo arbitrario, y el actuar sin motivo resulta entonces motivo: *Stat pro ratione voluntas.*

De la misma manera, si los motivos no son iguales —decimos en nuestra apreciación teórica— nada nos obligará a decidirnos por el más fuerte, a menos que se denomine así a aquel precisamente por el cual me decido; a aquel que es mi elegido y tiene a mi voluntad por cómplice. El juicio últimamente práctico nos arrastra, decíamos; pero el juicio últimamente práctico ya está empapado de voluntad. Considerado en sí, en cuanto motivo juzgado en razón pura, el motivo más fuerte no puede imponer necesariamente el acto, porque permanece relativo y porque, al no poder lo relativo mover una potencia de lo absoluto más que transformándose, por ella, en absoluto, no hay razón necesaria para que esta transmutación se haga en provecho del motivo más fuerte en vez del otro. Una hoja de álamo puede ocultar al sol, dice un proverbio oriental. No lo haría si el sol abarcara el horizonte entero; pero la hoja puede hacerlo cualquiera sea su tamaño, salvo si es infinito, y también puede no ocultarlo cualquiera sea su pequeñez, a menos que sea nula. Así, un motivo *elegido* puede ocultar otro, aun más grande, y un motivo desdeñado puede no ocultar otro, aun más pequeño; pues del más grande al más pequeño no hay más que una distancia finita y de cada uno de ellos al motivo necesario, existe una distancia infinita. Si difieren, se trata, hablando en rigor de verdad, de una diferencia despreciable con relación al acto,

hecho, la voluntad, lo llama, ya insuficiente (I, II, q. X, art. 2) ya suficiente como aquí. Es insuficiente *por sí*, pero llega a ser suficiente *para nosotros.*

pues de lo finito a lo infinito no hay proporción posible.

¿No se dice acaso en matemáticas que el infinito, puesto en relación con lo finito, se encuentra en el resultado con la indeterminación de su naturaleza? Del mismo modo, el objeto de la voluntad, que es el bien universal, puesto en relación con lo particular en el juicio de la razón, no puede revestir allí, por este hecho, una determinación cualquiera. Fuera de toda intervención voluntaria, permanece indeterminado. No hay razón suficiente que lo pueda determinar, mientras que el espíritu juzga el carácter relativo de toda determinación que se propone, y que esta relatividad no es vencida por una adopción de este poder de absoluto que es la voluntad humana. Una vez adoptado, o mientras es adoptado por la voluntad, el motivo es motor, necesariamente motor, cualquiera fuese; porque, llegado a este estado, es igual a la voluntad que lo adopta; es igual *para ella*, aunque permanezca desigual en sí, y como la inteligencia es la facultad de lo *en sí*, hay que decir que este motivo, que de hecho es suficiente, como adoptado por la voluntad dueña del hecho, facultad de ejercicio y agente de lo individual, este motivo, repito, no es, sin embargo, una *razón suficiente*.

Se ve aquí, una vez más, lo que dijimos más arriba: es el intelectualismo el que se pone límites a sí mismo. Nada más intelectualista que el punto de partida: La voluntad sigue las determinaciones de la inteligencia. Pero estudiando, en el mismo espíritu, el funcionamiento de la inteligencia, advertimos que sus determinaciones no podrían llegar al *hecho;* que entre lo universal y lo individual, lo general y lo particular, lo abstracto y lo concreto, existe un abismo que ninguna razón puede llenar. Qué haremos, sino concluir, en nombre de un intelectualismo corregido por su propio uso: La determinación práctica del querer no depende de la inteligencia abandonada a sí misma. Depende de la inteligencia mediante una dependencia en retorno; hay síntesis, y el principio que así depende de sí mismo bajo relaciones diversas, en su causalidad relativa a su acto, es el hombre: καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

A las profundas fórmulas de Kant contra la "libertad trascendental", no sería muy difícil responder. "Todo comienzo de acción, dice, supone un estado de la causa que aun no actúa." De acuerdo; pero no es necesario agregar que este estado anterior de la causa, en cuanto es definido en sí y definible, contiene todo el efecto. Expresarse así, es hacer de la naturaleza un encajonamiento de formas inteligibles, un teorema de proposiciones encadenadas, y todo esto es olvidar la materia.

Cuando dice seguidamente: "Un comienzo primero de la acción supone un estado que no tiene ninguna relación de causalidad con el pasado de la misma causa, es decir que no depende de éste *en manera alguna*", se equivoca. El acto de libertad depende, *en cierta manera*, del pasado voluntario, a igual que el acto contingente depende del pasado universal; pero ni uno ni otro resultan del pasado de acuerdo a condiciones únicamente racionales. La razón es medida por el ser y no lo mide a éste. Lo concreto juzga a lo abstracto y no es juzgado por éste. La inteligibilidad universal que hemos reconocido al ser sólo es relativa a la razón absoluta o razón divina. La razón *abstracta* quita a lo real, para conocerlo, de una parte de su substancia. Se dirige a la *forma* y existe la *materia;* es relativa al *acto* y existe la *potencia*. La *esencia* es su dominio exclusivo, y está la *existencia*. Lo real, como tal; lo individual, en su misma *individualidad;* lo práctico, como tal *(práctico-práctico)*, escapan a ella.

No se tiene, pues, el derecho de decir: "La libertad trascendental se opone a la ley de causalidad". Escapa simplemente a las leyes *inteligibles*, las que, acabamos de decirlo, no agotan lo real, expresando solamente de éste condiciones que, al precisarse, aparentan llegar al ser pero lo dejan siempre a una distancia infinita. "Los principios de las cosas limitan con la nada", ha dicho Pascal. Coloquemos bajo esta sentencia la cuasi-nada de la materia pura; nada para el espíritu, que vive de determinaciones

formales; pero ser en sí, porque lo indeterminado también *es*, como poder pasivo de determinaciones entitativas. Y coloquemos también, bajo la nada de Pascal, la indeterminación del querer: hueco infinito que el bien en su amplitud total, llenaría; pero que ningún bien particular, formulado en *razón de obrar*, podría obligar a cerrarse como sobre una plenitud. La causalidad del motivo no se niega; se dice que es relativa, y, para pasar a lo absoluto del acto, se invoca otra cosa: el querer mismo, que también es *motivo*, porque actúa con un movimiento que se hace racional, aunque en sí no lo sea.

Cuando, por último, Kant agrega, en una fórmula profunda, que la libertad "establece un enlace de estados sucesivos por el cual ninguna unidad experimental es posible", Santo Tomás no lo contradecirá totalmente. Estará de acuerdo que un universo donde hay contingencia y libertad no constituye una unidad para nuestra experiencia. Por lo menos, esta unidad es relativa; implica determinaciones cada vez más ricas; pero también lleva consigo escapes hacia una multiplicidad inaccesible al espíritu, como la multiplicidad de las partes potenciales de lo continuo; como la de las "variaciones insensibles" de las formas, en el evolucionismo; como también la de las actitudes posibles de la voluntad frente a un motivo dado cualquiera. ¡Se podrían dar muchos más ejemplos!

Hoy en día, se tiende, y a menudo con exceso, hacia el *pluralismo;* pero en todo caso, nada obliga a admitir, con Kant o Leibnitz, un monismo lógico incompatible con una idea correcta de la naturaleza y con la experiencia del yo. Lo que Santo Tomás presenta, es, si se quiere, un monismo; pero un monismo ontológico, no un monismo racional o intelectualista. El ser y lo uno se confunden; pero en el ser total se introduce el no ser relativo denominado *potencia*, que marca los límites de la unidad. El desliamiento relativo se impone con este objeto; pero es el desliamiento de lo *actual*, o *determinado*, y de lo *conocible;* no es el desliamiento del ser. Por otra parte, todas las cosas se orientan

hacia la unidad absoluta como hacia el ser absoluto; pero este mismo acercamiento nos hace ver que la unidad sin desliamiento alguno es propiedad solamente de la Realidad trascendente. Desde el punto de vista del conocimiento como desde el punto de vista del ser, la unidad universal sólo se une completamente en la Substancia y en la Inteligencia universales. Aquél que crea la materia y la forma; que funda la esencia y la existencia, lo específico y lo individual, lo concreto y lo abstracto, Aquél lleva en sí la "razón suficiente" de todas las cosas, que es Él mismo. Pero su caso es único: "El autor de estas maravillas las abarca todas; nadie más puede hacerlo (1)".

G. a. Santo Tomás y la Libertad Nouménica

Por otra parte sería interesante la comparación entre la teoría de la libertad de Kant y la teoría tomista. Algo hay, en el tomismo, de la *libertad nouménica* y del *determinismo fenoménico* de Kant. Lo que no hay, afortunadamente, es el exceso y, con él, todos los inconvenientes que lleva consigo.

Santo Tomás concuerda en que todo lo que ocurre en la acción humana debe ocurrir allí, dado el conjunto de las condiciones del sujeto; pero comprendiendo en ellas la misma voluntad. Eso es un *derecho* que no lo es tal sin mí, pero sí lo es conmigo. Nada puede hacerlo prever; no existen razones suficientes de ello en lo real físico o psicológico; pero es, de todos modos, un derecho del ser, en cuanto sigue necesariamente a lo que yo me hago a mí mismo libremente.

Entre esta concepción y la de Kant, según la cual la voluntad se da a sí misma, en lo absoluto, su propio carácter moral, hay una similitud manifiesta. Tanto más cuanto, para Santo Tomás a igual que para Kant, la voluntad no está en el tiempo por sí misma: son solamente sus efectos y sus condiciones relativas los que se encuentran allí; en sí, en un *nóumeno* (2).

(1) Pascal, *Los dos infinitos.*

(2) Actus liberi arbitrii non sunt temporales nisi per accidens:

Pero Santo Tomás no cree por ello que nuestra vida fenoménica esté sujeta al determinismo. Porque, primeramente, habiendo admitido la contingencia en la naturaleza, no va a negarla en el hombre, que, como animal, es naturaleza. En segundo lugar y sobre todo, Santo Tomás se ha cuidado de caer en el vicio fundamental en que la filosofía de Kant, a igual que la de Platón, sucumben, y que consiste, luego de haber puesto el *nóumeno* en vista de fundar el *fenómeno*, en considerarlos a cada uno aparte. Para Santo Tomás sus dos funciones se establecen en síntesis. El hombre no es un *nóumeno*, y no es un *fenómeno* o un conjunto de ellos; es un compuesto donde el *nóumeno* y el fenómeno tienen su influencia recíproca.

Se sigue que el acto del libre albedrío participa de uno y del otro. Se encuentra en él algo que está fuera del tiempo: el querer iluminado en su esencia inmaterial, y algo que es del tiempo: anteriormente al acto, las condiciones orgánicas del pensamiento y del querer, después, los efectos orgánicos del pensamiento y del querer, efectos y condiciones inmanentes al hombre, substancia mixta, como le son inmanentes las condiciones extratemporales de su acto.

El hombre se halla entre dos mundos, participando de uno y del otro; es materia y es espíritu; es del tiempo y está fuera del tiempo; lo mismo ocurre con sus actos.

El *nóumeno* y el *fenómeno* se hallan, pues, vinculados, aquí, no solamente de conjunto a conjunto, sino en todos sus estados. Hay descenso en el tiempo de las determinaciones de la voluntad fuera del tiempo, porque indirectamente *(per accidens)* la voluntad y el acto de la misma se hallan en el tiempo. Igualmente, hay ascensión de las determinaciones temporales al nóumeno extratemporal, porque, indirectamente *(per accidens)* hay reacción de lo material sobre lo espiritual en el hombre.

Pero resulta que las profundidades de la voluntad de

inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales, a quibus ratio scientiam accipit et voluntas earum passionibus inclinatur. II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 3, ad 1m.

donde procede el acto libre como libre, están ellas mismas fuera del tiempo, y en cuanto a este punto de vista podrá decirse: La libertad no es el hecho del *fenómeno*, cuyo desarrollo sigue las leyes del determinismo relativo atribuído a la naturaleza; se hunde, tiene sus raíces en el *nóumeno*, y en ese aspecto, como en el de sus determinaciones diversas en circunstancias semejantes, es necesario declararla insondable.

Allí donde se acentúa la divergencia entre Santo Tomás y Kant es cuando se trata de concluir. De que, para él, la libertad se funde fuera del tiempo, y sin relación de término a término con el tiempo, Kant deduce muy lógicamente que, en el acto de la elección, el juicio práctico está completamente incondicionado en su orden. El determinismo fenoménico corre por su parte; la razón se determina por otra, y, al hacerlo determina al mismo determinismo, pero en conjunto, en su carácter total sin que pueda pues haber allí reacción de la *naturaleza* interior al hombre sobre la porción de *eternidad* que su ser total envuelve.

Se ve, inmediatamente, la consecuencia. En todos nuestros actos deliberados, la responsabilidad de la razón es total; luego, siempre igual a ella misma. No hay circunstancias atenuantes, porque, en esta teoría, es la razón misma la que sirve de explicación a las circunstancias. Yo no estaría en tal caso, si mi libertad no me hubiera puesto allí determinando, fuera del tiempo, el carácter total de mi vida tal como se desarrolla en el tiempo.

Y, luego de haber asentado esta teoría en lo abstracto, Kant pretende, como siempre lo hacen los sistemáticos, encontrarla en lo concreto. Para él, cuando se reprende a un mentiroso, a pesar de las circunstancias de hecho (herencia, educación, motivo, etc.) que pueden servir de explicación a su acción, es "porque se cree poder considerar esta acción como totalmente incondicionada en relación con el estado precedente, al igual que si el agente comenzara enteramente en forma espontánea una serie de acontecimientos sucesivos". Esta reprensión se funda, pretende,

"en una ley de la razón según la cual se considera a esta razón como una causa que, sin ninguna relación con las otras condiciones, ha podido y debido determinar de otra manera el hecho de la voluntad... En el momento que miente, está completamente equivocado. Por consecuencia, la razón, *sin relación a todas las condiciones empíricas del hecho*, era *perfectamente* libre, y este hecho debe ser *enteramente* atribuído a su negligencia" ([1]).

Esta doctrina inhumana, tan favorable a la dureza inconsciente del vulgo, y preñada, en moral, de tan formidables consecuencias, se halla muy lejos del pensamiento de Santo Tomás. El libre albedrío así comprendido le parecería, sin duda, casi tan nefasto como el fatalismo. Los extremos se tocan y se equilibran. Para él, la acción humana resulta de la colaboración de todas nuestras facultades. Entre estas últimas existe una que es interior a la voluntad, es el dominio mismo de su movimiento, la adhesión refleja al bien o al mal, la espontaneidad juzgada del supremo veredicto. Existen otras, como las circunstancias, la herencia o la pasión, que le son exteriores y que, sin embargo, preparan y condicionan su acto. Cuanta más parte tome en el resultado la primera de estas influencias, más voluntario será aquél y, por consecuencia, más imputable; cuanto más intervengan las otras, tanto más contrario será ese resultado. El pecado de *fragilidad* puede ser grave; pero, en igualdad de circunstancias, es muy inferior al pecado de *maldad* ([2]). Nuestra maldad es nuestro hecho; nuestra fragilidad no. A lo menos no es nuestro hecho, de nosotros, individuos. Si se tratara de la raza, y se hablara de pecado original, habría entre Santo Tomás y Kant cuestiones más complejas; pero ya no sería eso filosofía pura. Santo Tomás rehusa, en filosofía, hacer ascender hasta la voluntad racional, para hacerle asumir la responsabilidad total, lo que es, por el contrario, su materia de acción, el objeto de su doloroso esfuerzo.

(1) *Critique de la Raison pure*, trad. Tissot, t. II, p. 183.
(2) Q. III. *De Malo*, art. 11, *corp.* y ad 3m.

En fin, partiendo de su extraña teoría, Kant se ve en bastantes apuros cuando trata de explicar finalmente el mal moral. No puede colocar su origen en el *fenómeno*, donde reina la pura necesidad, y no lo descubre tampoco en el *nóumeno* que parece consagrado al bien por naturaleza. Todo lo que consiente en decir, es que el agente moral se da a sí mismo, en lo absoluto que constituye un aspecto de su ser, el carácter moral de donde seguirán necesariamente sus acciones. Pero cómo esta alma nouménica, cuya norma *natural* es el bien, se enreda, sin embargo, en el mal, es lo que Kant desespera, con razón, de poder comprender.

Para Santo Tomás, la libertad del mal no existe en el espíritu puro. Si el hombre la posee, es que está unido a la materia, que crea la variabilidad y la relatividad de sus juicios ([1]). El ángel quiere siempre lo que quiere, y quiere siempre según su ley natural, que lee intuitivamente en su propia esencia. No tiene libertad de elección más que en la amplitud del bien, o, en este caso, en relación con lo sobrenatural, de lo que no se trata aquí ([2]). Esto es más lógico que la posición insostenible de Kant.

A guisa de escapatoria, escribe éste: "La dificultad de decir porqué este mal, que es nuestra obra, ha corrompido en nosotros la norma suprema de la acción, no es menor que la de asignar la causa más alejada de una propiedad constitutiva de nuestra naturaleza". Esta última asimilación induciría a pensar que para explicar el origen del mal, se haría necesario elevarse, de acuerdo a Kant, hasta la constitución primera de las naturalezas, y de allí, quizás, hasta el Incondicionado mismo. ¿Pero cómo se va a agraviar así al Primer Principio? ¿No tendríamos así una especie de maniqueísmo latente? Santo Tomás lo evita gracias al carácter trascendente de la acción que él atribuye a la divinidad con relación a los actos del libre albedrío ([3]); gra-

(1) *Compend. Theol.*, cap. CLXXIV.
(2) Cf. *supra*, E.
(3) *La religion dans les limites de la Raison*, I, 1-6.

cias también a la equivalencia afirmada del ser y del bien. En esta teoría de Kant no hay nada semejante, y el problema queda insoluble.

En resumen, en el sistema tomista, concurren tres influencias a explicar el libre albedrío; pero ninguna lo oprime. Ni la *materia*, que interviene en la preparación de nuestros actos, impone el resultado; ni la *idea*, que los regla, les imprime su determinación última; ni el *Trascendente*, que es presupuesto a todo, presente a todo y activo en todo, suprime la contingencia que, por el contrario, consagra ([1]).

Santo Tomás da satisfacción a todas las necesidades que imponen estos tres puntos de vista y escapa a las dificultades que ellos presentan. El misterio permanece; pero no le es dado al hombre escrutar su profundidad íntima.

([1]) Cf. *supra*, t. I, l. II, cap. III, Q.

CAPÍTULO CUARTO

LA ACCIÓN HUMANA

El deseo, el querer y el libre ejercicio de éste conducen a la acción humana.

El hombre es hombre por su razón; la acción humana, como tal, es por consiguiente una acción racional (1). ¿Qué podría decirse de la acción del hombre considerado como cuerpo después de haber tratado acerca de la naturaleza? ¿Y de la acción del hombre, considerado como animal, qué más podría decirse después de haber tratado de la vida? La acción humana es aquella que la razón ejerce o dirige. De la que ejerce no hablaremos más: es la ciencia sobre la cual hemos dicho lo indispensable. En cuanto dirige se la denomina "razón práctica", y tiene una doble función: organizar el medio exterior para hacérnoslo utilizable: regir el medio interior, que también es exterior, de cierta manera, en relación con el agente automotor.

En efecto, todo lo que existe, ya sea dentro o fuera de nosotros, depende de la razón, agente del orden *(sapientis est ordinare)* (2). La naturaleza es razón, ya que en ella se revela una finalidad; ya que las *formas,* fruto y medio de esta finalidad, son esencialmente *idea;* ya que la misma imagen del Primer Inteligible, encarnada en las cosas, es su forma de ser (3). Si, por otra parte, está comprobado que el hombre participa de esta razón que todo lo penetra, todo lo rige, el hombre podrá ayudarla a cumplir su cometido. Los fines de aquél, si son racionales, formarán parte de los de la naturaleza, si no lo son, serán agente de desorden; pero quizás entrarán en el orden por otro camino. En todos

(1) Ia IIae, q. I, art. 2.
(2) In *Ethic., init.*
(3) In *Boet de Trinit.,* q. IV, art. 2.

los casos, el hombre, en cuanto razón, ejerce una influencia sobre la naturaleza, y por ende sobre el *fragmento* de la misma que lleva en sí, que él *es;* de manera de obtener de aquél la buena acción. La explicación más inmediata de este poder ha sido dada cuando se interpretaba el conocimiento racional. Este ocurre en virtud de una participación de la *forma* de las cosas, es decir, de su idealidad inmanente. Y en esta forma de las cosas, es necesario comprender su orden, que es también una cierta forma *(forma ordinis)* ([1]).

Ahora bien, esta asimilación de las cosas operada por la inteligencia, no es puramente pasiva. Al juzgar y combinar nuestros juicios, nos convertimos en creadores de idealidad, y por lo tanto también de realidad siempre que la idealidad así formada llegue a incorporarse a su materia. Ahora bien, esta materia es nuestra compañera, nos está unida. Mezclados con el Universo por las actividades de nuestro cuerpo, nosotros podemos obrar sobre aquél según esta forma interior que hemos concebido, y, si podemos decirlo así, modelar la tierra a nuestra imagen. *A fortiori,* mezclados con nosotros mismos por nuestra unidad substancial, podremos hacer obrar interiormente la forma de razón que contiene nuestro juicio y modelar el yo inferior sobre el otro.

Obrar (agere) y *hacer (facere);* realizarse a sí mismo y realizar obras exteriores, es el doble privilegio del hombre ([2]).

Se observará que la industria, el arte, la invención y las creaciones de todo orden encontrarán aquí su interpretación filosófica de la misma manera que la moral encuentra la suya. El alma autónoma se refleja en el alma conjunta: por consiguiente, en el cuerpo y las acciones de éste, y por lo mismo en el mundo que ella organiza.

Una tierra cultivada, un árbol cortado, una casa, una ciudad, un país, la civilización en suma, es el alma humana materializada, es como un ser agrandado que el hombre se

([1]) II *C. Gentes*, c. XXXIX, *post. med.*
([2]) In *Ethic.*, *init.*

da, como una prolongación de sí mismo, por difusión de su idealidad inmanente. Pero la más bella y alta creación del hombre es el hombre. Por otra parte, estos dos órdenes de creación se unen; no obrando sobre el exterior, sino al obrar sobre nosotros, es inevitable que encontremos en el trabajo relativo a nosotros la más alta condición del otro; es también fatal que el significado humano de nuestras obras exteriores sea dado por el principio inmanente de donde proceden. El arte, que Santo Tomás define en estas palabras intraducibles: *recta ratio factibilium*, está bajo la dependencia de la moral, que es *recta ratio agibilium.* El *obrar*, o movimiento voluntario considerado como tal, es el punto de partida y el juez del *hacer*, de modo que en el acto de libertad se concentra en realidad toda la vida humana (1).

A. El Principio Moral. La Bienaventuranza

Si la libertad tiene así diversos caminos, y si la dirección que toma arrastra todo lo demás, es necesario proporcionarle una regla. A decir verdad, le hacen falta muchas, porque sus fines son múltiples; pero aquí como en todas partes, lo múltiple es derivado, la *unidad* lo domina. En el orden intelectual, las reglas del conocimiento se denominan *principios*, y los principios particulares dependen del siguiente principio primero: *Lo que es es.* En el orden práctico, las reglas del obrar serán los *fines*, y todos los fines particulares estarán bajo la dependencia de un fin supremo.

Ya se ha dicho que este fin, principio de toda la actividad voluntaria, es la felicidad, y la felicidad, en su noción más general, no es otra cosa que el perfeccionamiento del hombre. ¿Qué es, en efecto, la felicidad sino el *bien soberano* del sujeto considerado? ¿Y qué es el *bien* de cada ser, sino lo que puede perfeccionarlo y acabarlo según su naturaleza? (2). Llegar al término de su devenir natural, es alcanzar su fin; es encontrar su bien, y, por el sentimiento de este

(1) Ia IIae, q. LVII, art. 3; art. 4, *corp.* y ad 3m.
(2) Cf. *supra*, l. I, c. II, C.

bien, si se está dotado de sentimiento, es encontrar la alegría, que no es otra cosa que una especie de descanso del deseo en el bien conquistado (¹).

La doctrina así bosquejada, en pocos trazos, coloca netamente a Santo Tomás en la corriente de la tradición griega; cómo, sin embargo, se libra de ella, o, por decir mejor, cómo dirige su caudal, engrosado con aguas cristianas, hacia espacios agrandados, es lo que vamos a explicar.

Aristóteles, que Santo Tomás toma abiertamente como guía, había establecido el principio moral en forma naturalista, quiero decir, en un espíritu netamente objetivista, bien diferente de las "normas subjetivas de acción" que tantos modernos proponen. El bien, es lo que todo ser busca; lo que todo ser busca, conscientemente o no, inteligentemente o no, es su *realización*, es su *acto* (ἰνέργειπ). Si, pues, se quiere determinar el bien del hombre, y por ello reglar su búsqueda, es necesario preguntarse en qué consiste la realización del hombre, cuál es su acto propio (τὸ ἴδιον ἔργον por oposición a los otros seres y esto equivale a determinar su naturaleza; pues la naturaleza y el fin coinciden, sólo que el fin es la naturaleza plenamente realizada por medio de la actividad natural.

¡Sé lo que tú eres! Esta fórmula moderna expresaría maravillosamente el principio moral de Aristóteles; porque cada ser, dice, encuentra su bien en la disposición conveniente a su naturaleza (ἕκαστον δ' ἓν ματὰ τὴν οἰκειὰν ἀρετὴν ἀποτελεῖται).

Partiendo de allí, y colocando al hombre dentro de la jerarquía de las cosas; comprobando su naturaleza intelectual vinculada sin embargo a un cuerpo y solidaria de condiciones múltiples, llega a definir lo que es el bienestar humano y lo propone a todos como objeto de razón, no de sensibilidad subjetiva; invitando a cada uno, so pena de desprecio, a colocar allí sus alegrías, cualquiera que sea la disposición que tenga para buscarlas por caminos más fáciles.

(¹) II *C. Gentes*, c. XXVI.

La búsqueda es pues impersonal, aunque concierne a la persona. Ya se trate de nosotros o de algún otro, de un hombre o de un objeto, de un individuo o de un pueblo, siempre será cuestión, para hallar el bien, de empujar a la naturaleza hacia el término al cual se dirige: la conclusión de su obra, el pleno desarrollo de sus recursos, la perfección de los seres y de los conjuntos que rige. En esto solamente puede emplearse verdaderamente la razón; pues la razón nos es más que un instrumento de la naturaleza como cualquier otro; es uno de los medios del universo, medio por el que se realiza un fin particular que entra en los fines del conjunto. Quien hace servir su razón para contradecir una tendencia natural, en lugar de procurarle sus verdaderos objetos, se halla pues fuera de su ley. La facultad que tenemos de desviar nuestra naturaleza, no nos autoriza a hacerlo. Debemos comprender lo que la naturaleza busca en nosotros, lo que buscamos, en el fondo, con ella, y obrar en consecuencia.

Éste es el método de Aristóteles, ésta es su doctrina. En cuanto a la *felicidad* como vulgarmente se la comprende, es decir como un estado de goce, hace de ella un *epifenómeno*. Es un *acto* derivado, injertado sobre el otro, y que solo mueve a nuestras facultades bajo la dependencia del objeto y del *acto* primero por el que se opera la *realización*. Aun cuando creemos buscar nada más que el placer, la naturaleza, en nosotros, el "genio de la especie" diría Schopenhauer, busca otra cosa. Se trata de crear, y a esta creación que persiguen todas nuestras actividades, el placer viene a unirse como el encanto a la juventud *ὡς τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥα*. Quien dice placer dice pues desarrollo del ser en el bien, sentimiento del bien conquistado, en los seres que sienten; pero no es éste *el* bien mismo, aunque sea *un* bien. Y no es pues el fin del hombre; no es pues la felicidad en cuanto a su substancia, es solamente su reflejo y como la flor.

Santo Tomás se adhiere a esta doctrina más ardientemente de lo que pudo hacerlo Aristóteles. Ya que no hay que disimular que la alta concepción aristotélica se

encuentra con más de un obstáculo, y que, a decir verdad, constituye en el fondo una sinrazón.

Dos elementos hay que conciliar aquí: el elemento ontológico y el elemento psicológico; el objeto y el sujeto en el hombre. Todo el mundo comprende que la ley de un ser no puede volverse contra él, y que, para respetarlo, ella lo debe tomar tal cual la realidad lo da. La ley de un ser dotado de sentimiento debe dar satisfacción, en él, al *ser* y al *sentimiento;* hacer converger el primero a una realización conveniente, el segundo a un contento que todos buscamos. Se ha podido, bajo el imperio de diversas preocupaciones, parecer descuidar o sacrificar dogmaticamente uno de estos dos aspectos del problema: en realidad ellos quedan. Ni podemos olvidar lo que *somos* para absorbernos en lo que *sentimos;* ni podemos desdeñar el sentir, que, también él, es un modo de ser. El todo consistirá en establecer la síntesis. Todos los pensadores con ahinco se esfuerzan en ello, y el modo cómo se construye esta síntesis es lo que califica a las morales. La de Aristóteles constituye un esfuerzo tal que podría decirse tal vez: Es el *non plus ultra* de la razón pura. Nada más científico y elevado a la vez, más racional y más humano que la Moral a Nicómaco ([1]). Y sin embargo, acabo de decir: es una sinrazón.

A. a. El ideal humano

En primer lugar, para establecer la finalidad ontológica del hombre y para confiar su carga al sujeto moral, Aristóteles no dispone más que de la noción del *ideal.* Esto es mucho o es poco, según el sentimiento de cada uno, en todo caso, es discutible. La naturaleza tiende al *acto,* es decir a la plena realización, es decir al ideal; ahora bien, soy un objeto de la naturaleza, y del trabajo de ésta, en mí, la razón es el útil: de donde el esfuerzo racional gracias al cual me guío (de otro modo dicho, la moral) debe tomar por punto de partida el ideal del hombre. Tal es, más o menos, el razonamiento de Aristóteles. Y este razonamiento es

([1]) Cf. El bello libro de Ollé-Laprune: *La morale d'Aristote.*

perfecto; pero bajo la condición de dar a estas palabras: *naturaleza*, *ideal*, una consistencia y una autoridad suficientes. Si la naturaleza no es más que un hecho bruto, ¿a nombre de qué el cuidado de su perfección se impondría al ser razonable? Si el ideal no es más que una creación de mi espíritu ¿cómo podría yo depender de él? ¿No será señuelo? ¿No será como la imagen que se forma en el foco del espejo, a la que siguiera el espejo sin darse cuenta de que él mismo la forma?

Si se dice: Buscar el ideal humano es buscarme a mí mismo, ya que el ideal del hombre es el hombre, se juega con un equívoco. También se podrá decir: Este ideal es el hombre, luego, yo no soy ese ideal, ya que yo no soy el *hombre*, sino *un* hombre. El hombre, a decir verdad, no existe, a no ser en mi pensamiento; a no ser, sobre mi pensamiento, en un mundo ideal que habrá que definirme. Porque precisamente el esfuerzo moral tiene por fin constituir el *hombre*, se concluye que anteriormente el *hombre* no es. Para que él sea, es necesario que me renuncie a mí mismo; es necesario que deje de adular al hombre que es en beneficio del que no es: ¿no es esto abandonar la caza por la sombra?

En la filosofía de Aristóteles, no deja de haber respuesta a este argumento, pero ella es insuficiente, ya que de ningún modo se termina. Esta respuesta consiste en decir que el ideal del hombre es la realización de su *forma* y que la forma es divina (τινος θειου). Pero este carácter divino del ideal es dejado voluntariamente indeterminado.

Por temor de caer en las *Ideas* de Platón, Aristóteles insiste sin cesar en el carácter inmanente de la forma, no pareciendo atribuirle más trascendencia que la relativa que adquiere en nuestro pensamiento, añadiendo solamente, o permitiendo añadir, que la forma, en esos dos estados, es una imitación, una aproximación del *Acto puro* y que ella obtiene de él su valor. Y, a buen seguro, esta última observación es estimable; ella podría contener todo, pero con la condición que se la explote; Aristóteles no lo hace y de su ideal no hace más que una abstracción.

Tomando por su cuenta esta filosofía, Santo Tomás aseguró sus bases. Dios es, para él, esta vez explícitamente, la fuente del ideal y lo es también de esa tendencia, correlativa al ideal, que llamamos voluntad o facultad del bien. Es la Inteligencia creadora que contiene el ideal humano y que lo hace indiscutible; es la Voluntad creadora que, participada en cada hombre bajo la forma de apetito del bien, da a esa tendencia inicial el derecho de reclamar su objeto a despecho de nuestras tendencias contrarias.

Dios ha concebido los seres; Él los ha querido. Y así como Su concepción funda su naturaleza, funda su ley e impone la una y la otra a toda razón surgida de la Suya, del mismo modo Su voluntad funda su derecho y lo impone a toda voluntad derivada de la primera Voluntad. Ahora bien, yo soy un ser moral, una de esas voluntades derivadas, una de esas razones subalternas. Como racional, participo de la Razón eterna causa del orden y puedo contemplar este orden. Como libre, participo de la eterna voluntad y me debo orientar como ella bajo pena de salir de mi ley. Es de mí, en el fondo, como de todos los seres de la naturaleza, que no son, cada uno a su manera, más que los ejecutores del pensamiento divino. Solamente, hay quienes lo ejecutan sin saber y sin tener medio de sustraérsele: son las naturalezas inferiores, sujetas al determinismo. Hay otros –y éste es el caso del hombre– que también tienen su ley, pero que pueden conformarse con ella y sustraerse a ella. ¿Tienden a sustraerse, en efecto? Ellos no deberían hacerlo, pues sería salir del orden, y, esta vez, de un orden que no es ya una pura concepción de mi espíritu, ni el reflejo de una idealidad anónima; sino un orden que posee un valor absoluto, pues representa la idea creadora, la simple idea, primer ideal y primer derecho, fundamento de todo ideal y de todo derecho. (1)

Hemos de notar que estas concepciones, que Santo To-

(1) Ia IIae, q. XCI, art. 1.

más presenta muy a menudo por necesidades religiosas o prácticas, deben ser confrontadas, cuanto al pensamiento filosófico, con los principios de Metafísica general y Teodicea que preceden. Hay que guardarse del antropomorfismo. No hay en Dios idea del hombre en estado distinto, ni querer particular relativo al hombre. En Él no hay querer más que Él. Pero el ideal del hombre no por ello está menos fundado en Dios bajo el doble punto de vista de la *verdad* y del *derecho*, ya que, en su simplicidad sobreeminente, Dios incluye, como se ha hecho ver, todo lo que las criaturas desmenuzan. Él contiene por lo tanto, del ideal humano, la materia, si podemos decirlo así, pero no su contorno limitador. Bajo este último aspecto, el ideal humano no vive más que en el alma, esperando que la realidad lo reciba. Y por ello, alejándonos de Platón y del *hombre en sí*, nos acercamos a Aristóteles, pero a un Aristóteles vivificado por este claro viaje del espíritu a través del pensamiento divino.

Y del mismo modo que nos acercamos a Aristóteles, nos acercamos a Kant y a los partidarios de la *autonomía* de la voluntad, ya que consentimos en decir que el ideal humano *en su forma propia* es el fruto de nuestra razón y que su valor *como tal* es el que le conferimos por un acto de voluntad racional. Pero se ve que la autonomía así comprendida está llena de Dios, ya que esta razón, que construye el ideal y lo impone, se reconoce divina. Todo está en concebir bien las relaciones de la razón humana con la Razón eterna. Se puede descansar en sí, después de haber sentido la presencia de Dios. La moral no es un orden venido del exterior, ni aun del cielo; es la voz de la razón reconocida como una voz divina (1).

(1) Cf. Ia IIae, q. XCI, art. 2. Kant y sus discípulos en autonomía hablan del hombre y de su ley como Santo Tomás habla de Dios y de su justicia (Ia parte, q. XXI, art. 1, ad 2m y 3m). Del mismo modo que para Santo Tomás Dios obra según Su sabiduría, que da a todo su determinación sin recibir ninguna determinación extraña, y que esto es para él ser justo, así el hombre, según Kant,

A. b. EL CONTENIDO DEL IDEAL

Desde otro punto de vista todavía más importante, la moral de Aristóteles desfallecía, y el esfuerzo tomista la releva. De este ideal que se propone al esfuerzo humano, y del cual no se ha discutido más que la forma, ¿cual es su materia? ¿En qué consiste la *realización* que se trata de obtener? ¿Es posible esta realización? A estas preguntas, Aristóteles les da respuestas teóricas y éstas son tan lógicas como elevadas; pero puestas frente a las realidades humanas y a la constitución de la vida, ellas sucumben; osaríamos decir, si no se tratase de tan alto genio, que frisan en lo ridículo.

Partiendo de que el hombre es diferenciado por la inteligencia, y reteniendo el principio de que la finalidad de todo ser se determina por su naturaleza, Aristóteles no puede escapar a la conclusión de que la finalidad del hombre es ante todo intelectual; que lo demás: los bienes del cuerpo, los recursos exteriores, las amistades, los apoyos sociales, la estima, los honores políticos no son más que el cortejo natural y el auxiliar indispensable. Vivir *según* la inteligencia es la condición de toda felicidad, aun parcial; pero vivir *para* la inteligencia es lo principal y algo así como la substancia pura de la felicidad (1).

obra según su sabiduría que concibe en los actos humanos un cierto orden y esto es para él ser justo. Pero Kant rehusa decir que esta ley y esta justicia dependen de algo que nos domina. Y a decir verdad, su filosofía general se lo prohibe, lo cual, entre paréntesis, la juzga.

Habiendo hecho del imperativo moral su *primum cognitum;* queriéndole hacer llevar todo el orden metafísico, en vez de serle éste presupuesto, Kant se ve obligado a dejar su imperativo sin vínculos. No puede suspenderlo de un orden eterno que él ignora; la ley de la naturaleza no existe antes que el hombre no se la dé. Por lo tanto el hombre no es deudor del orden, si bien obrar moralmente es, para él, obrar según el orden, pues hacer esto último no es, en la concepción de Kant, subordinarse al orden sino subordinarse a sí en tanto se concibe el orden.

Llevada al fondo, esta doctrina hace del hombre un dios, ya que ella hace de su querer la única autoridad; de su pensamiento la única regla.

(1) *Ethic. Nic.*, K. 7, 1177a, 12-18; *Ibid.*, K. 8, 1178a, 9-14.

Por otra parte, refiriéndose a los objetos el ejercicio de la inteligencia, la jerarquía de éstos hace la de los bienes del alma. Así como en el pináculo de la creación natural se encuentra el hombre, así como en el de las facultades del hombre está la razón, así, en el pináculo de los objetos de la razón y los actos de la misma, hay un objeto divino y actos que se le relacionan. Éste será el verdadero fin de la vida; será la *felicidad*, cuya noción coincide con la de lo *mejor*, de lo *perfecto*. Todo lo demás, como la virtud moral, como la prosperidad política, es secundario; todo es vía, medio. Si los individuos y los pueblos obran, es con el fin de procurarse, en la medida más grande posible, *el acto más perfecto de la facultad más perfecta en cuanto al objeto más perfecto*. En una palabra, la felicidad del hombre consiste, a título principal y casi exclusivo —ya que lo demás se subordina— en la contemplación de lo divino. [1].

Cuando el filósofo, armado de esta noción, la compara con las realidades de la existencia, se ve obligado a reducir las pretensiones de la teoría a una medida de realización casi absurda. Esa pretendida felicidad humana no es más que el hecho de raros privilegiados, durante raros instantes y en condiciones siempre precarias. Ni los sujetos humanos se hallan allí adaptados. ¡Cuán pocos son capaces de ella! Ni los objetos de la vida se le prestan: arrastrados por la necesidad, los hombres son arrancados de la contemplación beatificante. En fin, la complejidad del triple medio: natural, social e interior, nos entrega al accidente, que no permite la certeza del fin alcanzado, después de la certeza del sufrimiento y del esfuerzo. El hombre es lanzado al bien sin saber si llegará a él y si el orden que se impone a su actividad será reconocido y sancionado por un orden que lo corone. Lo que Kant llamará *el reino de los fines* no tiene ninguna garantía en la filosofía de Aristóte-

(1) *Ethic. Nic.*, K., 7, 1177b, 26-31; *Ibid.*, 8, 1178b, 7-27; *Ibid.*, 9, 1179a, 22-32; *Met.*, A., 4, 1072b, 14-30.

les. Él lo siente bien; su alto genio está en dificultad y modestamente se abstiene de prometer a los humanos más de lo que la realidad importa. ([1]) Pero la audacia de la teoría sin embargo queda; el hombre es siempre la criatura *divina* y se siente venir la ironía de Pascal o de Montaigne: "¡Qué dios placentero tenemos!" — "¡El suave murmullo de la mosca lo asesina!"

Santo Tomás, comprobando este vicio doctrinal ([2]), no se preocupa de triunfar de él; rinde homenaje al esfuerzo sublime e insensato que ha desafiado a lo real por apego a lo más alto que hay en el hombre. En cuanto a las victorias que espera de sus puntos de vista renovados, él las atribuye ante todo a la fe. "Demasiado se ve, dice, qué angustias sufren, en sus suposiciones diversas *(hinc inde)*, los altos genios de estos hombres. Ahora bien, nos libraremos de esas angustias si damos por sentado, según lo que antecede, que los hombres pueden alcanzar la verdadera felicidad después de esta vida, siendo el alma inmortal." ([3])

"Según lo que antecede", en el texto citado, es la afirmación de la fe relativa a una futura intuición de Dios; pero más acá de esta noción trascendente, hay una afirmación general de un más allá de la experiencia, dando una satisfacción positiva, si no última, a la teoría de la felicidad intelectual y de sus múltiples postulados.

Bajo este punto particular, Santo Tomás ha razonado casi como Kant. La diferencia consiste en que la afirmación moral, fundamental y exclusiva en el hombre de Kœnigsberg, se hallaba preparada, en el tomismo, por una afirmación metafísica. La eternidad del alma, establecida primeramente ([4]), era una base sólida, que facilitaba singularmente la concepción de un destino último moralmente suficiente.

([1]) *Ethic. Nic.*, A. 11, 1101^{a}, 19-21; *Apud S. Thomam*, L. I, lecc. XVI.
([2]) III *C. Gentes*, c. XLVIII.
([3]) *Loc. cit.*
([4]) *Supra*, IV, cap. IV, B.

Siempre, desde el punto de vista estrictamente moral, el procedimiento es el mismo; procedimiento inspirado, sin duda, aquí y allá, por las influencias cristianas, si bien él es lógicamente autónomo. ([1])

Consiste (teniendo fe en la moral, y en sus postulados necesarios, comprobando, además, que la constitución actual de la vida no permite el desarrollo feliz del orden moral) en preguntarse si los límites de la experiencia son también los de la vida humana total; si no habrá lugar de dirigir la mirada a dominios ensanchados, gracias a los cuales el movimiento de ascensión comenzado aquí podría proseguirse, la curva vital cerrarse sobre el acto perfecto, después de haber partido de la potencia pura.

El pensamiento griego no se atreve a adherirse a tal actitud. Platón la ensayó, asiéndose más o menos sólidamente a los mitos o a las hipótesis que desdeñó el Filósofo. Queriendo guardar en sus escritos el carácter y apariencia de la ciencia, Aristóteles deja en la sombra, en el decurso de *La Ética*, toda idea de supervivencia, excepto la que, muy inútil aquí, Augusto Comte llamaría "la inmortalidad subjetiva" ([2]). Se seguía que los principios y los hechos no podrían, en él, unirse, y que, relacionado con la doctrina optimista que lo estudiaba y el pretendido universo perfecto donde lo situaba la teoría, el hombre se *revelaba como* un "monstruo". No importa, era una bella audacia la de mantener el sublime *a priori* implicado en la felicidad aristoteliana, frente a una realidad que le daba tales desmentidos. El filósofo cristiano será feliz, para construir su templo, al hallar esta base ciclópea; allí descansará y sobre el fundamento griego se levantará el edificio gótico, seguro en adelante que la

([1]) Se dice que el cristianismo rehusa el honor que algunos quisieran hacerle atribuyéndole exclusivamente nuestras certezas de *supervivencia* moral. La tesis tradicionalista de acuerdo con la cual la razón no podría establecer, por sí misma, esta supervivencia, está condenada por la Iglesia.

([2]) Cf. Arist., *Ethic. Nic.*, 1. I, c. XI, *Apud S. Thomam*, lecc. XV, XVI y XVII.

guía sobrenatural ha echado sólidamente raíces en la tierra.

En Santo Tomás se hallan muy a menudo indicaciones sobre lo que debería ser, en su pensamiento, una felicidad puramente natural. La que se quisiera hallar en esta vida es definida, sin más, a la manera de Aristóteles. (1) No agrega ningún rasgo notable. No pensando hacer alto en ella, no ve razón para ir laboriosamente en ayuda de los "filósofos", es decir, en su pensamiento, de los partidarios de una filosofía insuficiente.

En lo que respecta al más allá, si bien la teología interviene sin cesar en sus determinaciones, se distingue fácilmente lo que presta a la razón pura. Se distingue tanto mejor que la razón tiene aquí su empleo teológico, teniendo en cuenta que "la gracia no destruye la naturaleza" y que el cristiano espera ver bien realizados, en la otra vida, todos los postulados de la felicidad natural.

Estos postulados serían más o menos, éstos. Siendo la felicidad el acto completo del hombre como tal, y siendo el hombre lo que es principalmente por la inteligencia, lo esencial de nuestra perfección debe ser intelectual. Consistirá un conocimiento del orden universal y de sus "causas" (es decir de las inteligencias separadas y de Dios) capaz de satisfacer nuestra capacidad natural de conocer. (2) Satisfacer, digo, no es la palabra quizá, pues hay aquí un equívoco posible. Una cosa es la capacidad receptiva de la inteligencia, otra es el poder de iluminación que lleva al verbo mental. Poned una idea grande en una inteligencia de débiles luces, ella quedará allí inactiva, como un tesoro sin utilizar. Ahora bien, aquí abajo, y hablando en general, las ideas recibidas por la inteligencia humana y el poder de utilización que las explota se corresponden naturalmente, ya que ese poder no es otro que el intelecto activo, del

(1) Cf. Q. *Disp. de Anima*, art. 16, corp. et ad 1m, 1a parte, q. LXII, art. 1; Ia IIae, q. III, art. 5; q. IV, arts. 5, 6, 7 y 8.
(2) Q. *Disp. de Anima*, art. 15, 17, 20.

cual proceden igualmente las ideas abstractas. En la otra vida, la abstracción no tiene curso, y las ideas nos vienen de fuentes inteligibles, en las cuales ellas son subsistentes, no encarnadas (1), y será posible que el poder iluminador que no cambia nunca, no corresponda más a las riquezas recientemente conquistadas. De donde sigue que, puesta en acto completo desde el punto de vista pasivo (es decir dotada de ideas que corresponden a todo lo que es naturalmente conocible) el alma separada no estará por esto, hablando propiamente, en acto perfecto, ya que su conocimiento realmente vivido, permanecerá general y confuso. Quedará por lo tanto un margen donde se podrá emplear lo sobrenatural, con el fin de completar la misma naturaleza. (2) No se dirá menos que eso es un perfeccionamiento, ya que realiza y excede lo que buscaba el esfuerzo terrestre más ardiente y que la constitución del "camino" no permitía al hombre peregrino alcanzarlo.

Como además el ser intelectual, si bien principal, no es en nosotros todo hombre, a esa felicidad inteligible, otra, más compleja, está llamada a unírsele. Se habla con precauciones, ya que no hay aquí el sólido apoyo de hace un momento. Se prueba la inmortalidad del alma; no se prueba la del cuerpo. Lejos de esto, la evidencia y el razonamiento, combaten la permanencia del conjunto.

No obstante, estando el Creador más allá para *llamar a lo que no es*, y siendo grandes las conveniencias morales de una perfección del hombre total, se puede pensar que, también fuera de la fe, un postulado de este género tendría razón de hacerse admitir. (3) Las consecuencias irían muy lejos; ya que el medio natural forma, a hablar muy propiamente, parte del ser, siendo la vida un cambio entre el medio y el cuerpo físico, no se concibe bajo ningún concepto un estado nuevo y definitivo del cuerpo sin un estado nuevo

(1) Cf. supra, 1 V, c. IV, B.

(2) K. *Disp. de Anima*, art. 18, ad 14m.

(3) IV. C. *Gentes*, cap. LXXIX; *Summ. Theol. Supplem.*, q. LXXV, art. 1, *cum respons*, Ia IIae, q. IV, art. 5 y 6.

de la naturaleza. Los "nuevos cielos y la nueva tierra" tendrían así su justificación filosófica. ([1])

Sea lo que sea de este caso y a despecho de investigaciones fastidiosas, a veces pueriles, hacia las cuales se vió llevado Santo Tomás por el espíritu de la época, su preocupación principal es fundamentalmente otra. Teólogo, recibió de la fe la noción de que la felicidad del hombre sobrepasa al hombre. Ella lo sobrepasa, y es sin embargo su perfección, ya que la gracia no destruye la naturaleza, sino la perfecciona *(perficit)* y por consiguiente, se inserta en ella. Hay por lo tanto un pasaje real de la una a la otra; ¿por qué no habría un pasaje lógico? Lo que se opone a ello es la ignorancia que tenemos de lo divino *en sí*, ignorancia que encierra la de las participaciones de lo divino *en cuanto es en sí*; de donde resulta, ulteriormente, la ignorancia del vínculo que se ha de *establecer entre* este desconocimiento y el hombre objeto de la experiencia. El conocimiento del *hecho* no sirve aquí para nada, ya que un pasaje lógico se funda sobre un *derecho*, y el derecho no se establece más que de lo conocido a lo conocido. Sin embargo, sabiendo que hay un pasaje, y comprendiendo con evidencia que lo que permite al hombre sobrepasarse sin perderse debe ser lo que hay de más elevado en el hombre, el teólogo filósofo —filósofo intelectualista, entiendo— se halla inducido a buscar en la naturaleza de la inteligencia los atractivos que necesita para unir filosóficamente la felicidad sobrenatural al sujeto moral que considera la ciencia.

De ahí proceden, en Santo Tomás, las demostraciones aparentes que han asombrado a muchos comentaristas y que han suscitado tantas controversias. Muchos no han sabido ver que Santo Tomás trabaja aquí, muy a sabiendas, sobre un equívoco. Una cosa es la inteligencia humana *como inteligencia*, otra es *como humana*. Bajo este último aspecto, tiene ella exigencias *definidas*, a las cuales se ha tratado hace

([1]) *Loc. ult. cit.*, LVVVII, art. 1; q. LVVVI, art. 4; q. LXXXII, art. 3.

un momento de darles una satisfacción suficiente; pero bajo el otro aspecto, tiene ella exigencias que sólo el infinito divino puede colmar, por la excelente razón que así considerada, la inteligencia es propiamente cosa divina. ¿No hemos dicho ya que para Santo Tomás, el orden intelectual en su absoluto y el orden divino coinciden? [1] Por lo tanto no se puede uno sorprender de que, sabiendo el hecho de nuestra elevación hacia una vida divina, Santo Tomás busque su fundamento en nuestra naturaleza intelectual tomada como tal.

Y la demostración que él establecerá es así perfectamente rigurosa en su orden, a saber *ex suppositione*.

Si se admite una vez que el hombre debe llegar al perfecto acabamiento de su ser intelectual como tal, no habrá inconveniente en hacer ver que este perfeccionamiento, o felicidad perfecta, no es *realizable sino* por la intuición intelectual de lo divino. Pero se comprende suficientemente que esto no prueba nada, teniendo en cuenta que de hecho el hombre no es una inteligencia simplemente, sino una inteligencia caracterizada por las condiciones que la encierran en lo sensible a título de propio objeto, y que así, según su naturaleza real, el hombre no puede pretender nada fuera de lo que se abstrae de lo sensible.

Así este mismo filósofo que parecía querer demostrar la visión de Dios basándose en el deseo natural, signo de nuestros destinos, afirma sin cesar que la visión de Dios excede nuestra finalidad natural y que el deseo no tiende a ella. "El acto de una cosa, dice, no está ordenado por el Creador hacia un fin que excede la proporción de la potencia principio de ese acto. Resulta, en efecto, de la institución providencial que nada obra más allá de su poder. Ahora bien, la vida eterna es un bien que excede la proporción de la naturaleza creada, pues aun excede su conocimiento y su *deseo*, según el dicho del Apóstol (I

(1) Cf. *supra*, t. I, l. I, c. II, B.

ad Cor., II): "Ni el ojo ha visto, ni el oído escuchado, *ni ha penetrado en el corazón del hombre, etc.*" ([1]) Parece haber allí una contradicción, pero ella es aparente.

Santo Tomás sabe que la intuición de Dios es propiamente un acto divino. Él recibe de la fe la afirmación de que, en efecto, todas las criaturas racionales son llamadas a la participación de ese acto. Por lo tanto él es llevado a buscar cuál es el punto de inserción, en ellas, del suplemento de actividad que las hará criaturas divinas. Hallado este punto de inserción, él se cree con derecho a pasar, *bajo el beneficio del hecho*, de lo que somos a lo que seremos, como se podría pasar de lo que seremos a lo que somos. Si se dijera: Este guijarro verá a Dios, se sabría que esto ocurriría al cesar de ser guijarro. Del mismo modo, cuando se dice: El hombre verá a Dios, es necesario que ocurra dejando de ser *únicamente* hombre, hombre, digo, del modo como lo entienden nuestras definiciones racionales. Pero se ve bien la diferencia entre los dos casos. El guijarro no está sino lejanamente sobre la ruta de lo divino, a saber como ser, en tanto participa de la *forma*, que es divina. El hombre está inmediatamente sobre la ruta arriba mencionada, como inteligente, ya que es cosa sabida que, salvo las restricciones de derecho, el orden intelectual es el mismo orden divino. Para llevar el hombre a Dios, no hay entonces que vencer su naturaleza genérica, como hace poco decíamos; sino su naturaleza específica solamente, es decir la forma especial de intelectualidad que él representa. La inteligencia, como tal, hace las veces de un puente gracias al cual la razón discursiva podrá pasar del presente al porvenir humano; pero una vez más, *bajo el beneficio del hecho*, no *a priori*, y con vistas simplemente, en apologética, a inclinar el espíritu en el sentido del dogma; en teología, a mostrar *cómo* el hecho, certificado por la fe puede ser considerado posible; cómo este hecho entra en la trama del sistema intelectua-

([1]) Iª IIªᵉ, q. CXIV, art. 2, Cf. *adhuc*, q. XIV, *De Verit.*, art. 2.

lista y verifica el axioma necesario: "La gracia no destruye la naturaleza, sino que la *perfecciona*".

Se podrá decir que este argumento de Santo Tomás es de la misma forma y alcance que el de San Anselmo, destinado a demostrar a Dios partiendo de su misma noción. Se ha visto que para el tomismo, la prueba anselmiana ya no tiene valor sino considerada *ex suppositione.* ([1]) No prueba *a priori* que Dios exista; pero, si se supone que existe, prueba esta condición de su ser que es como el todo, es decir que en él, la esencia y la existencia se confunden. Ahora bien, una vez en posesión de esta verdad, es natural que se retorne al hecho así caracterizado, para ensayar extraerlo, como hecho, de su misma característica, porque esta característica, es el ser *(ipsum esse).* Es verdad que la proposición: El *Ipsum esse* no puede no ser, inclina fuertemente al espíritu. Hemos dicho sin embargo: Esto no es una demostración. Por lo mismo, aquí no hay demostración *a priori;* pero, una vez que se ha certificado el hecho, se demuestra de allí esta condición que el perfeccionamiento del hombre en Dios visto intuitivamente tiene su punto de partida en la naturaleza intelectual del hombre tomada como tal, y a partir de allí, recorriendo el camino en sentido inverso, se puede, bajo el beneficio del hecho, tratar de pasar lógicamente de la condición al hecho, a fin de inclinar la inteligencia a pensar que el hecho se da, por aquello de que se ha iluminado el *cómo.*

Cualquiera que lea con atención los pasajes de Santo Tomás relativos a esta espinosa cuestión ([2]) se dará cuenta que ése es su estado de espíritu. Como teólogo, estudia todas las cosas, no según sus naturalezas propias, sino bajo la luz de Dios, en cuanto aquéllas se refieren a Dios *(secundum quod sunt ad Deum relata)* ([3]). Determinado así a *tal*

([1]) Cf. *supra,* t. I, l. II, cap. I, A.

([2]) Iª IIªᵉ, q. II, art. 8; q. III, *per totum;* q. VIII, *De Verit.,* art. 1; *Compend. theol.,* part. I, cap. CIV, CV; part. II, cap. IX; Iª. pars, q. XII, art. 1.

([3]) II *Contra Gentes,* c. IV.

conclusión, busca las premisas allí donde se puedan encontrar, a los ojos de un filósofo intelectualista. Mas no hay reversibilidad lógica, pues las premisas así halladas no expresan un fundamento de posibilidad cierta, con más razón tampoco expresan un fundamento de necesidad racional; expresan simplemente el punto de contacto necesario del hecho, supuesto que este hecho está certificado por un medio extra-racional.

Si, por lo demás, el punto de partida teológica es admitido, nos damos cuenta a qué altura lleva, sin desfigurarla, perfeccionándola por el contrario, la concepción aristotélica de la felicidad, y por ello resulta claro que triunfe el apologista. Esta alma humana de la que Aristóteles decía que es en potencia todas las cosas (τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα) y a la cual, para terminar, atribuía un acto tan pobre, tan raro, tan estrechamente medido por el tiempo, esta alma, digo, va a desarrollarse en un acto más que completo, porque enriquece, para satisfacerlos, su potencialidad natural y su mismo deseo ([2]); más que accesible, porque basta, para alcanzarlo, lo que depende de cada uno: la fidelidad de su corazón; más que duradero porque es arrancada de la sucesión y se proporciona a la eternidad. ([3]) En lugar de una brusca detención, luego del inmenso gesto de la partida, se verá cerrarse el círculo de nuestra actividad sobre algo que responda a su principio, considerado éste, por lo demás, no solamente tal cual nos es dado por la experiencia, sino tal como lo juzga su ideal. Sin apartarse de las rutas humanas, ya que la felicidad sobrenatural se concilia con ellas, la vida llegará a estar llena de esperanza infinita que dará a sus pasos un valor supremo. En vez de una moral de finalidad quimérica, de una moral de cuartos de hora dirigiéndose a raros *mandarines*, Santo Tomás se ve en estado de establecer una moral altamente humana, práctica a pesar de sus inmensos hori-

(1) *De Anima*, III, 8, 431b, 21.
(2) Ia. pars. q. XII, art. 4 y 5.
(3) Ia. pars, q. XX, art. 3; Opusc., *De Instantibus*.

zontes e independiente, en sus resultados, de todos los accidentes de la existencia. ([1])

A. c. Los Medios del Ideal

A esta última consideración se agrega una última falla de la ética de Aristóteles, tal vez la más grande de todas, la que Kant ha reprochado más, sin que él mismo haya sabido escapar de otro modo que cayendo en inconvenientes más graves.

Nuestra conciencia proclama que el resultado moral, que es el *reino de los fines*, no debe depender sino de lo que en nosotros es propiamente moral. Si el hombre físico, en la medida en que se construye sin nosotros, es el que determina principalmente, o notablemente, el resultado que se propone al esfuerzo moral, éste se ve despojado de su materia propia. Ahora bien, ¿dónde se halla en nosotros la moralidad? ¿Se halla en la disposición más o menos feliz de nuestros poderes físicos? ¿Está en lo que se llama tan impropiamente temperamento moral? Ciertamente no. La verdadera moralidad consiste, estemos dotados o no, en el don que hacemos de nosotros mismos al bien o al mal; en el empleo que hacemos de nuestras tendencias interiores, más bien que en las tendencias mismas. El atávico o el mal educado y con más razón el ignorante no son inmorales antes de haber aceptado a plena conciencia y aplicado libremente al acto las lamentables disposiciones que sufren. Se puede ser un héroe luchando toda la vida contra las taras o deformaciones interiores, imposibles en sí mismas de vencer. ¿Se es culpable de ser lo que se es? Ahora bien, la moralidad es lo que nos hace culpables o meritorios. ¿Cómo, entonces, asegurar a la moralidad *como tal* el logro aun relativo del resultado que al parecer busca? El genio que no es moral, pero a quien las circunstancias favorecen, logrará el mejor bien, que es el de la contemplación superior; el pobre diablo de recto corazón será privado de ella para siempre, y el alma sublime, pero atormentada, en vez de gozar en esas ale-

([1]) Cf. III *Contra Gentes*, cap. CXLVII, n. 4 y 5.

grías de la virtud que Aristóteles declara inherentes a la virtud misma, podrá ver volver de nuevo las sanciones, y sus angustias interiores aumentar a medida que su conciencia se afina. Hay aquí una antinomia que Aristóteles no podía vencer, porque la vida actual, dejada a ella misma, no permite que sea vencida. Por una parte, él nos lleva hacia la felicidad, es decir hacia el desarrollo armonioso de todo nuestro ser, y la virtud es para él el medio de este fin. Él tiene razón, pero es ésta una verdad *a priori*, fundada, en metafísica general, sobre la doctrina de la potencia y del acto, de la materia y de la forma, simplemente adaptada al móvil humano. Es necesario preguntarse a continuación si ese medio, llamado *virtud*, es apto para obtener ese fin, que es la *felicidad*. Ahora bien, hay un medio de hacer que estas dos cosas se acompañen siempre, es llamar virtud a la disposición interior cuyo acto es la felicidad; como si se dice: El sabio está dotado de *virtud* intelectual, y él es feliz, como sabio, cuando la pone en acto; el deportista tiene una *virtud* física y él es feliz como deportista, cuando la pone en acto. Del mismo modo, se diría: El hombre dotado, según el alma y el cuerpo, de todas las disposiciones que supone la humanidad en su ideal, es feliz cuando pone en acto estas disposiciones: ya que es perfeccionado entonces según su naturaleza, a la vez estática y activa, y el sentimiento de esa realización es el goce supremo.

Pero la palabra virtud así empleada tiene un sentido psicológico o fisiológico más bien que moral ([1]), y se presta al reproche altanero del filósofo de Kœnigsberg: "El imperativo categórico, que dicta las leyes morales con un tono absoluto, no puede entrar en el espíritu de los que están exclusivamente acostumbrados a las explicaciones fisiológicas ([2])." El imperativo categórico es un error; pero es necesario recordar que la virtud no es virtud moral sino cuando ella es obra de la libertad y en la medida en que es obra de libertad;

([1]) La palabra griega ἀρετή, como la italiana *virtù* dejan subsistir este equívoco.

([2]) Kant, *Doctrine de la Vertu*, prefacio, trad. Barni, p. 8.

de suerte que una herencia favorable, una educación feliz o cosas semejantes, no revisten un carácter moral para el sujeto que las goza, sino por una substitución de la libertad personal a la libertad del educador o a la actividad de la naturaleza, substitución que hará imputable al sujeto moral aquello de que no era, hasta ahora, más que el beneficiario, lo que él poseía como objeto de naturaleza y no como sujeto automotor. E, inversamente, las taras psicológicas o fisiológicas de un sujeto no tienen más carácter inmoral que el que ellas revisten por la intervención de la libertad, quien las toma por su cuenta y las señala. Si lo que ocurre es lo contrario, si el sujeto condena y combate sus malas tendencias, su voluntad es "santa", como diría Kant, y el sujeto es moral, aunque no se vea realizado lo que es el fin del esfuerzo moral: el perfeccionamiento del hombre según todo lo que conviene a su naturaleza.

En estas condiciones, no es ya lícito decir que la felicidad y la virtud en el sentido moral se acompañan y se corresponden: la verdad es que van por distintos caminos, la primera dependiendo de un sinnúmero de cosas que no son propiamente morales, si bien son propuestas a la moral como su materia, la segunda dependiendo sólo de sí en su *forma*, que es la intención de hacer bien, pero hallándose en ese sentido sin materia.

¿Cómo salir de ahí? ¿Cómo hacer encontrarse y seguirse, como lo quiere la teoría, la materia y la forma de la moralidad humana? Yo soy bueno, moralmente, cuando deseo mi verdadero bien; pero sucede que este bien ontológico lo poseo más o menos sin quererlo y que lo quiero más o menos sin tenerlo. Hay un vacío que me desconcierta.

Los estoicos han salido diciendo: No hay más bien que el moral, el otro se absorbe o se anula; "lo que no depende de nosotros", no cuenta para nada, a título de bien. Demasiado positivo para adoptar tal actitud, Aristóteles prefiere transigir con la dificultad y disimular su importancia. Toda su doctrina supone que el buen querer tiene, en el mundo y en el hombre, autoridad suficiente para organizar

en ellos el reino de los fines. Cuando la realidad lo contradice, él se inclina, viendo allí un *accidente* y rehusando confesar, en su hermoso optimismo griego, que la amplitud de ese accidente le haría mejor darle el nombre de regla, si bien esto es lo contrario del *derecho*.

En una palabra, se instala aquí un dualismo irreductible: por un lado la materia, por el otro la forma activa. Lo que debe hacerse no está en la facultad de quien está encargado de hacerlo. De modo que la doctrina tiende a ese desdoblamiento que consagrará la doctrina de Kant: la moralidad se confina toda en la intención, forma pura, "forma sin materia", como lo dijo positivamente ese filósofo, y la realidad, aun la que es interior al hombre, obedece a leyes puramente físicas. Se deducirá que la "*felicidad virtuosa*", o satisfacción de haber cumplido su deber porque ése es su deber, se hará extraña a la felicidad como tal o acabamiento feliz del hombre como hombre ([1]). Volviendo a leer desde este punto de vista toda la *Ética*, se hallarían en ella permanentes errores, bajo la aparente rigidez de las fórmulas. La *Ética a Eudemo* y la *Gran Moral* se esforzaban en remediarlo platonizando un poco; pero a costa de la unidad doctrinal, y además esto no es Aristóteles ([2]).

Santo Tomás, apoyado en la tradición cristiana, no tuvo inconveniente en corregir en ese punto la doctrina. Él la corrige, como siempre, perfeccionándola, que es la manera más alta de respetarla, pues es darla plenamente a ella misma. La noción de *mérito* es, a sus ojos, la que sirve de vínculo entre la forma de la moralidad, que es el acatamiento a la ley, y la materia de la moralidad, que es el perfeccionamiento del hombre como hombre. Por ellas mismas, vista la constitución de esta vida, la materia y la forma morales no se unen nunca, a lo menos suficientemente para dar satisfacción al sentimiento moral, ni, por consiguiente, una consistencia suficiente a la ley que él refleja.

([1]) Cf. KANT, *Doctrine de la Vertu*, prefacio.

([2]) Cf. PIAT, Aristóteles, p. 293, nota 1; LEÓN OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*.

Porque, como lo ha dicho muy profundamente el autor de la *Razón práctica* ([1]), "una voluntad libre debe poder concordar con aquello a que ella debe someterse". Pero si la forma y la materia morales no se reúnen de ningún modo por ellas mismas, se reúnen sin embargo al fin, porque el *accidente*, que las separa en el mundo de la experiencia, es relativo; está envuelto por un orden más grande, esta vez absoluto, sin desliamiento de ninguna clase, y que asegura la coincidencia, en todos los grados, de la cosa buscada con la voluntad que la busca, de la felicidad que es el fin, con la virtud, que es el medio ([2]).

Este orden transcendente, es lo que el Evangelio llama el *Reino de Dios*, en el cual, como lo dice San Pablo, todo está "sujeto a los elegidos"; *todo*, es decir la naturaleza y el medio interior, que no es más que una parte; los *elegidos*, es decir, para nosotros, el hombre moral como tal, el hombre de obediencia y de respeto, tan diferente del hombre físico o psicológico que motiva la preocupación de Aristóteles.

Por el hecho de que la naturaleza y el hombre incluyen a Dios, a título de realidad envolvente y complementaria; por el hecho de que lo relativo tiende a lo absoluto y converge allí; de que el *accidente*, perturbador de las leyes en cuanto a sus manifestaciones inmediatas, se absorbe en la ley total y definitiva, ningún vacío se reconoce entre el esfuerzo moral y su término. Todo llega a su término, si bien no de seguida. Digamos mejor, todo llega a su término de seguida, si bien no *inmediatamente*, sino por el intermediario del mérito. El tiempo tiene aquí la más mínima importancia, porque una prenda es una realidad; ahora bien, el mérito es la prenda que hace las veces del papel moneda del orden moral, que garantiza el término, que, para Santo Tomás, como para Aristóteles, es el acabamiento ontológico del hombre.

El *Reino de Dios*, que es lo absoluto del orden moral,

(1) Cap. II, § 5.

(2) "Meritum est quasi quoddam iter in finem beatitudinis." In II *Sent.*, D. XXXV, q. I, art. 3, ad 4m.

asegura el *reino de los fines*. Ahora bien, "el Reino de Dios está en nosotros" por el mérito y la esperanza que funda. Cualesquiera sean sus realizaciones inmediatas en nosotros o en nuestro medio vital, el orden que tratamos de establecer mediante la moralidad adquiere derechos, y, por consiguiente, en relación con lo absoluto que abarca al tiempo, crece sin cesar, en la misma medida de sus valores morales.

El punto de vista ontológico de Aristóteles y el punto de vista moral del que Kant ha creído hacer su especialidad se unen así en una filosofía completa. La virtud no tendría sentido si no buscara de realizar algo: es esto lo que Kant no ha visto. Por otra parte, la virtud debería dudar de sí misma si no tuviera, más que por accidente, el poder de realizar lo que busca, y esto por los medios que son los suyos propios, es decir por el buen querer. De acuerdo con Santo Tomás, el buen querer se logra por Dios, bajo los auspicios del mérito que Él sanciona ([1]).

Debe hacerse notar que hablar así no es crear una *heteronomía* en contradicción con lo que se debe esperar de una doctrina correcta. Santo Tomás no pondría en duda a los doctores de la *inmanencia* que, hablando en sentido general, el hombre debe tener en sí lo que le hace llegar a su completa perfección. Pero el medio propuesto aquí para unir la materia y la forma morales no destruye este principio. Si el Evangelio puede decir que el Reino de Dios está en nosotros, con mayor razón debe decirse: Dios mismo está en nosotros. Unidos a él como a lo mejor de nosotros –mejor que nos sobrepuja al penetrarnos– somos nosotros mismos los agentes de nuestro destino; es verdad que nuestra voluntad realiza, por Él, el orden de los fines, como es verdad que la rama florece aunque lo hace por la savia del árbol. Porque la rama se halla naturalmente injertada en el árbol, y nosotros también estamos, natural o sobrenaturalmente, injertados en Dios ([2]). Se sigue de ahí que nuestra autonomía, aunque relativa, es perfectamente real y no solamente en cuanto al

([1]) Cf. Iª. pars, q. XCV, art. 4; Iª IIªᵉ, q. LXII, art. 4.
([2]) III. *C. Gentes*, cap. CXLVII, n. 5.

acabamiento espiritual que es visión ideal, sino en cuanto al mismo perfeccionamiento físico. Santo Tomás concibe que la "gloria del cuerpo" será el resultado inmanente de la "gloria del alma", la que es el resultado inmanente de la "caridad", principio inmediato del mérito (1). Si se trata de lo sobrenatural, esto no cambia nada: sabemos que lo sobrenatural es una transposición de la naturaleza, de la cual abarca elevadamente todas las formas; como dos pisos construídos sobre el mismo plano, dos gamas superpuestas en acordes semejantes.

Y precisamente, lo sobrenatural da a Santo Tomás el medio de evitar todavía más la heteronomía, de la cual hablé, y de dar una satisfacción superior a los desiderata de una moral a la vez ontológica y formal. Para el cristiano, el mérito que opera la unión entre el esfuerzo moral y la perfección ontológica, no es ya una especie de realidad en el aire, un *haber* cuya única consistencia es un *debe*. Esto bastaría, ya que ese *debe* reposa en Dios, que es el "remunerador" infalible y además inmanente al alma. Pero, cristianamente, el mérito halla su principio y su reemplazante ontológico en una realidad positiva enteramente inmanente esta vez, que es la gracia. Participación de lo divino en nosotros, la gracia es como el grano de realizaciones que el esfuerzo moral unido a Dios está llamado a producir. Y este grano germina sin cesar, siguiendo al progreso moral, y, aun siendo siempre un germen escondido, envuelto en el misterio del alma como en una oscura tierra, promete una planta siempre más rica, para el día en el cual "la gloria futura", que es el reino de los fines, será "revelada en nosotros". Ello será entonces una *revelación;* pero es desde ahora una existencia. Por la gracia, el mérito *es;* el logro moral *es* por él, bien que no debe estar en sí sino después de la vida individual por una parte y después de la vida universal por la otra (2). La razón de este retardo se ha dado en otro lugar. Es, para el individuo, la necesidad de la

(1) Ia. IIae., q. IV, art. 6; In III *Sent.*, dist. XXX, art. 5 ad 1m.
(2) III *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2; Ia. Iae., q. CXIV, art. 3, ad 3m.

prueba; es, para el universo, la necesidad de dejar subsistir un arsenal de almas. Los azares que rompen la armonía actual entre el querer moral y el medio en el cual trabaja, sirven a la armonía futura solicitando el esfuerzo y la lucha y llevando la victoria más lejos ([1]). Por otro lado, este universo común a todos no puede adaptarse al reino de los fines individuales sin haber antes cumplido su trabajo. El medio movedizo en el cual se agita nuestra vida es empleado en crear nuevos elegidos. No pueden ser creados de otro modo, ya que el principio del número, hasta en el orden humano, es la materia ([2]). A causa de ello, nuestro mundo tiene necesidad de seguir siendo provisionalmente un mundo de sufrimiento, para que ellos le ayuden, por el esfuerzo unido a Dios, a ser un mundo de alegría. La tierra se ocupa en fabricar corredentores, y no solamente al hombre individual se aplica la doctrina de la *autofabricación* humana, bajo los auspicios de la ley moral, sino también a su habitáculo natural, que forma con él una unidad de función y por una parte una unidad de ser ([3]).

Solamente es necesario hacer notar con cuidado una consecuencia capital del punto de vista así adoptado. Ya que el esfuerzo moral tiende a realizaciones extratemporales y, lo que es más, sobrenaturales, es decir transcendentes al esfuerzo humano ejercido a nivel; y ya que, respecto de este porvenir, los sucesos del tiempo no cuentan más, por así decirlo, estando fuera de toda proporción con "la gloria futura que será revelada en nosotros", es evidente que los resultados del esfuerzo directo tendientes a procurar el mejor estado del hombre llegan a ser bien poca cosa para una moral así entendida. El *mérito* es lo principal, y por ende también la *intención*, y no la realización efectiva concebida a la manera aristoteliana. Siendo la parte de bien soberano que puede realizar *por él mismo* nuestro esfuerzo moral relativamente irrisoria, vista la amplitud de

(1) Iª IIªᵉ, q. CXIV, art. 10 *et passim*.
(2) Cf. *supra.*, t. I, l. I, c. III, c.
(3) *Supplementum*, q. LXXVII, art. 1.

nuestras esperanzas, las etapas recorridas acá abajo y las participaciones progresivas del fin humano no tienen ya peso; distan infinitamente del fin real, y no se puede decir sino en un sentido muy especial que llevan a él.

Ellas lo merecen y ellas lo figuran; procurando un gusto anticipado y un equivalente de esperanza (1). Es esto suficiente para que no se pueda acusar al filósofo cristiano de caer en la *moral de la intención* que tanto se ha reprochado a Kant con justa razón. No todo es *intención* para nosotros, porque, contrariamente a lo que resulta del *imperativo categórico*, el valor de la intención se toma, a nuestros ojos, de la realidad que ella busca. La vida tiene su precio, y esto mismo que ella vale, nos hace pensar lo que valdrán sus transposiciones transcendentes. Pero decimos que el precio de la vida no se halla todo en ella misma y aun que es bien poco el que en ella se contiene, a menos que no sea en esperanza y en símbolo. Como por otra parte el mérito se adquiere por medio de una actividad homogénea al último fin, y éste, a su vez, es homogéneo a las realizaciones de acá abajo, sólo que las lleva más lejos, no se puede decir que desalentamos la acción humana. Prometer más, no es condenar lo menos, cuando el más no está prometido sino a condición de buscar el menos, quiero decir, por las vías razonables. La eternidad no mata al tiempo; ella se ceba en él. Los precursores de lo eterno serán siempre los mejores obreros del presente.

A. d. Las Alegrías del Ideal

Para terminar, habiendo establecido la finalidad ontológica del hombre para extraer de la misma el principio moral, Aristóteles se encontró obligado, ya hemos dicho, a dar lugar en su doctrina al *sentir*, es decir, al deleite, al contento, del cual evidentemente la felicidad no podría abstraerse. Muy a menudo, en las determinaciones relativas al bien soberano del hombre, se confunden en una sola,

(1) III, C. *Gentes*, cap. CXLI, q. *Disp. de Anima*, art. 17, ad 3m.

estas dos cosas: el bien y el placer del bien, el perfeccionamiento del ser humano plenamente desarrollado y el contento que resulta; pero, llegado el momento, es necesario sin embargo que se les distinga y que se noten sus relaciones. "En el Xmo. libro de *La Ética* (dice Santo Tomás), el Filósofo promueve esta cuestión y la deja sin resolver" ([1]). En efecto, en el pasaje al cual se refiere el Santo, Aristóteles deja para más tarde el decidir si la vida está subordinada al deleite, o el deleite a la vida ([2]); pero hemos podido hace un momento extraer de otros pasajes el pensamiento del Maestro, y hemos dicho ya que él coincide, en el fondo, con el de su discípulo. Sea lo que fuera, he aquí este último, que se revela con energía en páginas de primer orden ([3]).

La deleitación y la operación vital que la provoca, si cada una de ellas se considera en sí misma, ambas son un bien, por ende un fin en sí. La deleitación no necesita de la operación para ser buena, ni con mayor razón la operación de la delectación. Así Aristóteles declara con razón ridículo el preguntar a un hombre por qué desea tener placer ([4]), y por otra parte él nota que hay cosas que elegimos por ellas mismas, aunque no produzcan ningún placer, como "ver, recordar, saber, poseer virtudes". Y "el que sea necesario, agrega, que esas cosas procuren placer, poco importa; ya que las elegiríamos lo mismo, aunque no procurasen placer alguno" ([5]).

Se sabe, en efecto, que la noción del bien se divide en tres nociones: lo *honesto*, lo *deleitoso* y lo *útil;* y en esta división sólo lo *útil* implica una finalidad ulterior. "Como por consiguiente el bien es deseado por sí mismo, así el deleite también es deseado por sí mismo, y no por otra cosa,

([1]) I[a] II[ae], q. IV, art. 2.

([2]) *Ethic. Nicom.*, X, 5, *init.*

([3]) *Praecipue*, I[a] II[ae], q. IV, art. 2, *cum resp., et comment. Cajet.*; q. II, art. 6, *cum resp.;* III *Contra Gentes*, cap. XXVI; in II Sent., dist. XXXVIII, art. 2, ad 6[m]; in X *Ethic.*, lecc. VI.

([4]) *Ethic.* X, 2, 1172[b], 23, S. Tomás, lecc. II.

([5]) *Ethic.* X, 2, 1174[a], 1-10.

si la palabra *por* designa una causa final." (1) La razón es que la idea del bien se confunde con la de la perfección o acabamiento de cada cosa. Ahora bien, la perfección del ser dotado de sentimiento, si se considera como tal, es el sentir. Siendo el sentir una perfección es por consiguiente un bien, y no hay que creer a los que, en un pensamiento riguroso, rechazan el placer como tal y lo declaran un mal (2).

Sin embargo, si la operación es un bien y si el deleite también lo es, no lo son *ex æquo;* hay un orden y según éste, la operación es primera y a continuación viene el deleite. ¿Qué es, en efecto, la deleitación sino una especie de descanso del apetito en el bien conquistado, una vuelta de la operación vital sobre sí misma para gustarse y perfeccionarse en la conciencia de su armonía? Como ella es así la perfección de la operación, que es a su vez la del ser, el deleite parece ser lo que hay de mejor, siendo la perfección *última.* Pero es esto una ilusión; ya que perfección *última* no quiere decir perfección *suprema.* O, si se quiere, hay perfección y perfección. En un sentido, perfección significa lo que constituye el ser en su estado completo, lo que lo acaba interiormente y lo coloca plenamente en él mismo. En otro sentido, perfección significa un auxiliar exterior, un accidente que perfecciona como del exterior al sujeto, por ejemplo, marcando el valor de una perfección ya adquirida, lo que es, a decir verdad, completarla, pero extrínsecamente, no en sí. Ahora bien, el deleite es de este último género. Es como el reflejo psicológico del bien y este reflejo es un bien, pero un bien derivado, dependiente del otro, es su accidente propio *(proprium accidens)* en el ser dotado de sentimiento, no es ser constitutivo interno (3).

Decíamos además: el deleite es una vuelta sobre la operación, un descanso del apetito en el bien que aquélla

(1) Ia IIae, q. II, art. 6, ad 1m, Cf. *supra* t. I, l. I, cap. II, c.
(2) Ia IIae, q. XXXIV, art. 1 y 2; q. XV, *De Verit.*, art. 4; in IV *Sent.*, dist. XXXI, q. II art. 3 et *saepe alibi.*
(3) Ia IIae, q. IV, art. 2, ad 1m.

procura al ser. Ahora bien, esto prueba que no es el deleite quien constituye el valor último o supremo. No se vuelve sino sobre lo que nos sobrepasa en importancia; no se descansa sino sobre lo que vale por sí y que presenta una conveniencia en proporción al ser que en ello descansa. Poner la conveniencia en el mismo reposo, por lo menos a título principal, es trastornar el orden de las nociones. El reposo del apetito llamado *placer* no puede ser valor primero, ya que es reposo en alguna cosa, placer de alguna cosa y esta *cosa* es su razón de ser, su principio específico, su forma de existencia como *tal* reposo, como *tal* placer (1).

Así somos llevados a la famosa doctrina, tan desconocida por Kant, de la especificación de los placeres, que reviste en la moral una importancia tan grande. El placer sigue a la operación y vale lo que ella vale, ya que es ella quien determina la esencia ontológica y por ésta, la esencia moral. Cuando una acción es buena, el placer que se halla en ella es bueno, y en el caso contrario, es lo contrario (2). Ahora bien, esta acción, que determina así el bien del placer, es ella misma un mejor bien.

Además, ¿no vemos que la naturaleza ha establecido las deleitaciones con el fin de obtener las operaciones? ¿No es esto evidente, vista la manera como ella dosifica a las primeras según la importancia de las segundas? El instinto animal, que no conoce este orden, no puede adaptarse a él; no puede más que caer en esa feliz trampa que, por medio de los deleites como cebo, le hace trabajar por un bien superior a ellos. Pero la razón se eleva a más altura; concibiendo el bien en su noción universal, ella percibe también las *diferencias* y puede graduar en ellas los valores (3). Establecido este discernimiento, la rectitud consiste, para ella, en no trastornar los términos; sino en darse al bien y en tomarlo por fin en la medida que él es bien, es decir, en

(1) Iª IIªᵉ, art. 6, ad 1ᵐ.

(2) In IV *Sent.*, dist. XXXI, q. II, art. 3, dist. XLIX, q. III, art. 3, q. III, ad 2ᵐ.

(3) Iª IIªᵉ, q. IV, art. 2 ad.

buscar, primeramente, lo *honesto* (¹), que es bien por sí, y que vale por sí; en segundo lugar, lo *deleitoso*, que se le agrega, y que es bien bajo su dependencia; en tercer lugar, en fin, lo uno y lo otro en su unidad, es decir el orden; ya que, como se ha dicho tantas veces, el bien del orden es superior a todo bien particular integrante de este orden (²).

Sigue de esto, en primer lugar, que el *hedonismo*, o moral del placer, es una desviación, ya que es un trastorno de los fines y de los valores del ser; ya que el hombre de esta doctrina, en lugar de estar contento de ser una u otra cosa, de haber hecho un trabajo, realizado un *bien*, está contento simplemente por estar contento, contento de gozar, y es esto para él la última palabra. Quiere decir, evidentemente, que su actividad no tiene *objeto;* porque gozar no es un objeto, por lo menos primordialmente, es el reposo en un objeto cuyo valor hace el del reposo mismo. Tomar así como objeto primero el reposo y el gozo del apetito, subordinando a ellos el objeto que los procura, es abusar de sus facultades y torcer su juego natural. Una facultad no puede tener por primer objeto su propio acto. El ojo no tiene por objeto primero el *ver*, sino el color; pues todo acto de ver es el acto de ver algo, y este algo solicita la facultad anteriormente al *ver* mismo. El objeto primero es el que define la facultad; ahora bien, ¿cómo se quiere que una facultad sea definida por su propio acto, cuando este acto sólo tiene característica y especie debido al objeto? El objeto propio de toda facultad apetitiva, es pues, ante todo, un bien exterior a ésta. Su propia quietud en este bien, el goce, no puede ser buena a sus ojos, como lo es en efecto,

(¹) Evidentemente, lo *honesto* de que aquí se trata no es lo honesto de la honestidad moral, que crearía un círculo vicioso. Este término, completamene equívoco en francés, mejor en latín y que, por lo demás, la tradición lo impuso a Santo Tomás, tiene un sentido puramente ontológico. Quizás se lo traduciría mejor por *conveniente*. Lo que conviene a cada ser como fin o término de evolución, es su *honestum*. Este sentido ha sido definido al hablar del *bien* idéntico *al ser*. Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. II, c.

(²) I parte, q. XV, art. 2.

más que por la bondad de este primer objeto cuyo goce es una especie de gusto (1).

Se deduce de ello, ulteriormente, que si el *hedonismo* es una desviación, el pretendido desinterés que se da a lo perfecto al rechazar o desdeñar la alegría que procura, es otra desviación. Si es cierto que la alegría es un bien, a condición de permanecer en su orden, es decir de quedar vinculada al objeto que le da su razón de existencia, también es cierto que, bajo esta misma condición, es un fin, y excluirla no solamente no es virtuoso, sino es muy formalmente un vicio. Santo Tomás da a este vicio un nombre especial: *la insensibilidad*, contrario lógico, bastante olvidado, por lo demás (2), de la *intemperancia*. "Todo lo que es contrario al orden natural es vicioso; ahora bien, la naturaleza ha agregado el deleite a las operaciones necesarias a la vida humana; el orden natural requiere, pues, que el hombre haga uso de estos deleites en la medida necesaria al bien humano, que se trate del bien del individuo o del de la especie" (3). ¿Se querría que la moral consistiera en despojarnos de las condiciones generales de la vida? Ahora bien, quien dice vida, dice expansión en el bien conquistado, y lo que la naturaleza ha establecido así, corresponde al sujeto moral reconocerlo y consentir en ello como perteneciente al orden. El gusto que toma del bien es, en él, como un testimonio que el bien se suministra a sí mismo.

Esto es tan cierto que, remontando la escala de los bienes, y comprobando que a cada grado, tal bien ontológico y tal deleite referente al mismo constituyen, buscados según el orden, un único bien moral, Santo Tomás concede que se puede juzgar el valor de las acciones humanas por los deleites que buscan. Aquél es menos bueno que busca deleites inferiores; aquél es mejor que busca deleites superiores (4). Y, para terminar, pasando al límite, llega a decir que en el

(1) III *Contra Gentes*, c. XXVI.
(2) IIa II, q. CL, art. 1, ad 1m.
(3) IIa IIae, q. CXLII, art. 2.
(4) IIa IIae, q. XXXIV, art. 4.

grado supremo, se encuentra un deleite del que se tiene el derecho de decir: es el bien soberano. No es que se coloque a este deleite sobre el bien del que es el goce; en cuanto el deleite depende del bien, le es inferior; pero esta inferioridad es completamente ontológica. Con relación al movimiento del alma que se alza hacia los bienes como son, revestidos de su *accidente propio;* con relación al orden moral, que es la ley de esta ascensión, el deleite supremo no es ni inferior ni superior al bien supremo, porque a decir verdad no se distingue de éste. Este deleite es bueno por su bondad; es pues excelente también por su excelencia, supremo también por su supremacía, y termina con él el movimiento del alma (1).

B. Las Aplicaciones del Principio Moral

Llegado a este punto Santo Tomás no hallará inconveniente en determinar su moral. Se ha asentado el principio; se sabe lo que el hombre debe hacer, y, puesto que es propio de la moral determinar el deber, la moral ha sido lograda. Será, pues, suficiente deducir. No queremos decir que un esfuerzo puramente lógico pueda regular, en todos sus detalles, la conducta humana; pero los datos de hecho, que habrá que introducir en la investigación moral, serán menores *subsumptas;* las mayores, explícitas o implícitas, serán siempre las mismas, y siempre sacadas de este principio: el hombre está hecho para el desarrollo total, individual y colectivo de su ser, tal como el Creador lo ha concebido. En lograrlo está su alegría, al mismo tiempo que su deber. Como por otra parte este desarrollo no puede ser esperado en esta vida de una manera que responda a las exigencias de nuestra naturaleza, será necesario tener en cuenta esta condición, y subordinar, en la medida necesaria, los fines inmediatos al fin supremo. El mérito es para el hombre lo principal; de él resultará a su tiempo el desarrollo efectivo de la vida en la perfección y la alegría plena.

(1) Ia IIae, q. XXXIV, art. 4. *cum comment. Cajet.*

Quien recorra con este hilo conductor los largos desarrollos de la moral tomista, se asombrará de la coherencia genial al mismo tiempo que de la riqueza que aparecen allí. Nos sería necesario otro volumen más para hacerlo ver, y otro más aún si deseáramos unir a la moral propiamente dicha la *Política* que, en el pensamiento de Santo Tomás, no es más que una moral agrandada, rica en él de determinaciones poderosas y siempre efectivas. No podemos ahora ocuparnos de ello en este análisis. Contentémonos con decir que si Santo Tomás metafísico sube a niveles de pensamiento cuya altura se ha podido medir, Santo Tomás moralista no le va a la zaga.

Algunos han pretendido que el moralista es superior. Cayetano, muy entendido en estas cuestiones, es de este parecer. Es un hecho que en las épocas de más grande descrédito de la escolástica, el tratado de las *Leyes*, por ejemplo ([1]), los de la *Bienaventuranza*, de las *Pasiones*, o de los *Actos humanos* ([2]) fueron siempre objeto de una admiración respetuosa. Durante su vida, aquél que encontró en metafísica tan encarnizados contradictores, vió exceptuarse de censuras los tratados que constituyen su moral particular, como la *Secunda-Secundæ*, allí donde las preocupaciones sistemáticas ceden su lugar al sentido moral y a la observación aguda de las realidades humanas.

Este juicio, corregido por una parte, está, por la otra, confirmado por el de la posteridad cristiana. Una decisión moral de Santo Tomás tiene más valor aún, en la Iglesia, que una decisión de filosofía general. Se sabe que pesa bastante en el espíritu de los prácticos de la moral para constituir lo que éstos llaman *opinión probable.* Esta apoteosis de un hombre, en materias donde el hombre debe contar menos que en ninguna parte, no podría ser otra cosa que una aberración si no fuera la marca de una superioridad que, según sus propios principios, debe unir a la inteligencia más elevada el más rico valor de alma.

([1]) Suma teológica, Iª IIªe, q. XC-XCVII.
([2]) *Ibid*, q. I-XLVIII.

Para Santo Tomás, la prudencia es la más rara virtud intelectual, y la prudencia, cuando desempeña todas sus funciones, incluye todas las virtudes (1).

Si esto es así, comprenderemos el sentido y amplitud del elogio y alabanza que dedica al doctor Angélico, un ilustre contemporáneo, quien deseoso de hacerle justicia y resumiendo en una sola frase su juicio le proclama: "*Prudentissimus frater Thomas.*"

(1) Ia IIae, q. LVII art. 5; q. LVIII, art. 4 y 5.

CONCLUSIÓN

EL PORVENIR DEL TOMISMO

Hemos llegado al término de nuestra exposición, término que, en nuestro pensamiento, no tiene otro carácter que el de un aliciente, y nos vemos obligados a preguntarnos en qué sentido el tomismo actual puede orientar sus búsquedas.

No hay que decir que la respuesta a una pregunta de tal naturaleza es eminentemente subjetiva. No legislamos para el futuro. Sin embargo, existen leyes de la vida que se aplican a las doctrinas como se aplican a las realidades naturales. La ley de un ser tiene su origen en su esencia. Ahora bien, si hemos explicado bien la esencia del tomismo, se ha debido ver que esta doctrina se caracteriza ante todo por el cuidado, por el empeño en dar satisfacción a todos los "*desiderata*" de la experiencia; en acoger, sistematizándolos y limitándolos en caso necesario, todos los pensamientos y doctrinas en situación de vivir juntos; en alcanzar y lograr de este modo, para cada *momento* de una ciencia siempre en plan de trabajo, la medida más alta de equilibrio y de precisión comprensiva.

La doctrina de Santo Tomás es un *sintetismo unitario*, lo que no equivale a *eclecticismo:* casi dos contrarios. El eclecticismo no constituye más que uno de esos aglomerados desdeñados por la escuela bajo el nombre de *seres por accidente (ens per accidens)*. El sintetismo tomista es *ens per se;* mejor aún: un ser vivo en que todo elemento, bajo la influencia de la "idea directriz" se orienta y sirve a los fines del conjunto.

Abarcar con una mirada las primeras verdades, alinearlas como si se tratase de grandes batallones armados; después enriquecer sus puntos de vista con todo lo que han podido encontrar otros autores, usando su fuerza, como el

capitán general utiliza la aptitud de sus comandantes para las operaciones de detalle, bajo su conducción: tal es no ciertamente la pretensión, sino a buen seguro el esfuerzo y el trabajo de nuestro humilde gran filósofo.

La verdad integral: ése es siempre su sueño. Por todas partes busca sus elementos. Los adversarios, como Averroes, no son los que menos le suministran esos elementos, ni los autores de segunda categoría le proporcionan menos que tal cual gigante del pensamiento humano. Cuando Santo Tomás "recita" las opiniones, le parece una obligación tratar de comprender y juzgar en el mejor sentido y esto le resulta beneficioso. Avanza con cautela por el camino de sus búsquedas, sabiendo que puede surgir un error de una verdad forzada. Con cien ojos mira a la vez, deseoso de preverlo todo, de no sacrificar nada de lo que otros han dicho, de dejar cada cuestión en su orden, cada idea encajada dentro de su plan y cada trazo en su justa proporción.

Si Santo Tomás hubiera logrado lo que quiso ser: el obrero de una doctrina común, que no pertenezca en propiedad a nadie, que no refleje ningún espíritu, sino que refleje lo verdadero en cuanto le es dado al hombre alcanzarlo, este carácter de su filosofía permitiría encontrarla hoy día tan actual en el fondo como pudo serlo en el siglo XIII. Por otra parte este carácter la haría apta para todas las variaciones que la diferencia de los tiempos hace inevitables; porque si existe un sintetismo numeral o espacial, también existe un sintetismo temporal, con esta diferencia entre los dos, que el primero podría teóricamente perfeccionarse y en cambio el segundo por esencia nunca se termina.

Lo que justifica esta doble afirmación de una doctrina a la vez actual y antigua, apta de ser estudiada hoy y necesariamente sujeta a cambios, es lo que sabemos acerca de la naturaleza misma de un sistema filosófico.

Un sistema filosófico es una cierta manera de encarar la realidad universal que se muestra a la experiencia y de encuadrarla dentro de los límites del pensamiento abstracto. Los que todo lo ven desde el punto de vista de la materia y

en cuanto a sus condiciones materiales, son *materialistas*. Los que por el contrario no consideran más que en todas partes lo ideal, repartido en las cosas y descuidan su positividad, son *idealistas*. Los que todo lo ven fuera de ellos y quieren constituir con lo exterior la persona, son *objetivistas realistas*; los que todo lo ven dentro y creen que lo llamado *externo* no es más que una modificación o un atributo de la persona, son *subjetivistas*. Y así todos los demás. En fin, el que, a ejemplo de Santo Tomás, procura huir del exclusivismo de tales actitudes y toma un justo medio, situándose en un conceptualismo mitigado que concede a lo real y a lo ideal, a la materia y al espíritu, al objeto y al sujeto su parte justa, éste tal elabora un sintetismo que será, si es completo, la misma filosofía y cuyo actor podrá ser llamado, sin cortapisas, *filósofo*.

Mas se ve que tales actitudes generales, aunque se lleven muy lejos las conclusiones, podrán ser tomadas y vueltas a tomar, en diversas épocas, en formas muy diferentes. Una encina es siempre una encina, y no un abedul o un arce, en cualquiera de los grados de desarrollo que se encuentre, sea cualquiera el ambiente en que se desenvuelva. En estado de bellota, de tierno arbusto o de árbol tupido, alimentado en tal terreno, con tal aire y en tales circunstancias, será a la vez diferente y el mismo árbol: puesto que siempre será la misma esencia, la misma idea de la naturaleza, el mismo *sistema*, desarrollado solamente bajo diferentes condiciones.

Todo elevado sistema filosófico tiene a modo de dos vidas: una vida eterna e inmutable y una vida temporal, variable a merced de los vaivenes doctrinales.

La vida eterna de un sistema es lo que le constituye en su base y le diferencia de los demás sistemas, es lo que le hace tomar un partido, una posición frente a lo real y a la vida. Esto no cambia. No hay pues, a este respecto, dos maneras de ser tomistas. Es preciso abrazarse con el conjunto o abandonarlo; pues este sistema está construído, como decía Renán acerca del Cristianismo, "con bloques de gra-

nito, sujetos y unidos con grapas de hierro". Mas también existe una vida temporal para las doctrinas y respecto a ésta existe una infinidad de maneras de ser tomista; cada hombre y en cada punto de su desarrollo intelectual, y, con mayor razón, cada siglo y cada ambiente filosófico tiene su manera de ser propia.

La prueba de esta afirmación se encuentra en nuestro mismo autor. En el corto espacio de su vida, tan prodigiosamente fecunda –treinta años apenas–, Santo Tomás ha vivido su sistema, al menos en algunas partes, en diferentes y reconocidas formas. El Santo Tomás de las *Sentencias* no es el de la *Suma Teológica.* Uno procede del otro, pero no son idénticos. Si hubiese vivido siete siglos, con la milagrosa fecundidad de su espíritu, ¿creeríamos que el doctor Angélico se repetiría a sí mismo siempre, sin nada tomar de otras épocas? Quien tanto tomó de Aristóteles, de Platón, de Averroes y Avicena, de Alberto Magno y de todo el mundo, pues el pensamiento es siempre una colaboración universal, ¿podemos pensar que hubiese pasado al lado de Descartes, de un Leibnitz, de un Kant, de un Espinosa, y de tantos otros, sin tomar ni aprender nada de ellos?

Suponerlo solamente sería infligir a Santo Tomás una sangrienta injuria. Es propio de un emigrante terco y corto de alcances volver a su patria ya más adelantada, sin haber él "nada olvidado ni nada aprendido".

¿O es que nuestro ideal no es ser tomistas al modo como Santo Tomás lo sería hoy día?

Cuando llegó casi al fin de la *Suma teológica* hablaba –según las crónicas– de quemarla: después de seis siglos ¿rubricaría, sin enmiendas ni adiciones, uno solo de sus artículos? Se puede apostar fijamente que los haría de nuevo. Y serían los mismos, y sin embargo serían diferentes; pues la amplitud de los mismos sería diversa, al renovarse la fuente de conocimiento y por ende la capacidad de asimilación.

Por otra parte, Santo Tomás ha expresado, como Pascal,

las ideas más luminosas sobre los progresos del espíritu humano, sobre el aporte que los Antiguos nos dejaron y acerca de la actitud que a este respecto conviene guardar ([1]).

Esta actitud podría formularse así:

Primero: agradecer a nuestros predecesores toda su labor, y encontrar en ella materia de progreso, ya sea porque podamos inclinarnos a su doctrina, si es que encontraron lo verdadero, ya sea aun por haberse equivocado, ya que nos han obligado a estudios más concienzudos para refutarlos.

Segundo: oír todas las doctrinas y explorar todos los sistemas a fin de separar la verdad y poder formar su síntesis. ¿No es acaso necesario examinarlo todo, para elegir bien? "*Omnia autem probate; quod bonum est tenete*" escribió San Pablo a los de Tesalónica (I, v. 21).

Tercero: respecto de aquel sistema que nos parezca contener, en su conjunto, una visión verdadera de las cosas, empeñarnos en fijar lo que está definitivamente establecido; en suministrar nuevos argumentos, si ello es posible, y en defenderlo contra las objeciones siempre renacientes. Después podar lo falso y por fin desarrollar lo que no se halla más que en germen y perfeccionar lo incompleto.

Este último trabajo es el que afirmamos que siempre se ha de continuar. En eso consiste el progreso, principalmente respecto de un sintetismo.

Repito y afirmo que sería contradictorio considerar cerrada una doctrina que se caracteriza precisamente por la amplitud de sus miras. El "sintetismo" de Santo Tomás se relaciona tanto con el futuro como con el pasado. Su plan doctrinal es flexible. Se pueden examinar de nuevo sus tesis con mirada amplia y, sin traicionarlas en nada, enriquecerlas con el aporte de las inteligencias y de las generaciones sucesivas.

¿Acaso es privativo del genio ayudar y apuntalar al genio? O más bien ¿se puede pensar que a falta de fecundas

([1]) Cf. en Pascal, *Préface d'un traité du Vide.* En Santo Tomás: *De Substantiis Separatis*, c. IX; in I *de Anima*, lec. 2; in II *Met.*, lec. 1, ad fin; in III *Met.*, lec. 1.

inundaciones será beneficiosa la lluvia de humildes gotas anónimas? Sea como sea, si el último en llegar de los obreros de lo verdadero puede, por él mismo o por otros, revivir a la vez y transformar algo de otro, eso será la prueba de que el punto de partida del esfuerzo era bueno, y que la dirección tomada tendía hacia la luz.

Por lo que antecede se puede juzgar lo que debe ser hoy día un *neo-tomista.*

Podrían proponerse tres métodos para justificar este calificativo. El primero consistiría en obtener conclusiones modernas, partiendo de principios o de conclusiones provisionales tomados del maestro. Este proceder, explotado durante siglos por un cúmulo de comentaristas, está verdaderamente agotado; no se puede ya alcanzar una verdad nueva. Con mayor razón no se puede esperar que este trabajo de *hilera* reconcilie el espíritu moderno con tesis que éste declara caducadas por no ver su valor, pero cuyo valor desconoce sobre todo porque esas tesis se refieren a un plan de concepción que no es el nuestro.

Por otra parte, cristalizarse aquí, si es que alguno puede seriamente imaginarlo, sería recaer en la aberración de Averroes, quien viendo en Aristóteles "un ser divino" que había "puesto punto final a la ciencia", declaraba que después de él no se podía concebir nada diferente a no ser "en la interpretación de sus palabras y en las consecuencias que se pudieran deducir" (1).

El segundo método consiste en proceder por adiciones yuxtapuestas de recientes doctrinas, destinadas a confirmar o a enriquecer exteriormente las antiguas. Descubrimientos científicos o análisis filosóficos de detalle serán incluídos en el sistema por los fervorosos partidarios del pasado: bien o mal encajarán en él. Esto trae a nuestra memoria ciertas alfombras de cama que se hacen en el campo con trozos de telas de todos colores.

(1) Cf. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 55.

Este método si se refiere a la Biblia se llama *concordismo;* pero el concordismo filosófico es el peor de todos; porque un sistema es como una vida común de pensamientos que se penetran y que forman, por así decirlo, uno solo; ahora bien, la vida no puede tener lugar, no puede lanzar su hálito vital, ni deslizarse en un cuerpo formado con piezas añadidas, cual un autómata.

Aquí también el trabajo al que nos entregaríamos sería inútil, en cuanto que pretendería mostrar aceptable a los modernos un sistema injustamente descartado, puesto que la causa del desacuerdo subsistiría, ya que el plan de concepción sería el mismo, y las tesis capitales se presentarían siempre con la antigua cubierta, sin duda sólida, pero de apariencia anticuada, falta de la adaptación necesaria.

Llegamos pues a un tercer método de neo-tomismo que consiste no tanto en sacar conclusiones ni en yuxtaponer nuevas adquisiciones, sino en alimentar internamente este ser vivo del sistema, haciéndole asimilar toda la sustancia nutritiva que los siglos han elaborado desde entonces.

"*Vetera novis augere*": es la fórmula de León XIII. León XIII no dice: *Addere.* Una adición es un peso, no es un alimento. El *augmentum*, en la doctrina tomista, es la intususcepción vital, propia del ser que se desarrolla internamente, transformando lo que llega a su sustancia.

Por muy perfecto que sea, siempre se puede decir que un sistema humano se halla en estado embrionario. Finalizado un siglo hay que recorrerlo por todos sus caminos; hay que volver a pensar, puesto que el pensamiento original del antiguo objeto en contacto nutritivo del nuevo ambiente, es aquí el principio de intususcepción necesaria.

En ciertas materias y cual relámpago, Santo Tomás nos ha parecido sobrepasarse a sí mismo y por tanto el nivel en que se mantenían, dado su tiempo y su ambiente, sus preocupaciones habituales. Se asemeja a un submarino que, habiéndose hundido hasta cierta profundidad, lanzase todavía la sonda. Hoy día hemos de navegar al nivel de la sonda. O, si se quiere una imagen más cercana, lo que es

necesario añadir al tomismo son dimensiones nuevas, no un simple prolongamiento de las medidas que ya posee. Hay que volverlo a tratar por entero, reformarlo con nuevos dispendios en su misma esencia.

Hemos visto que éste fué el proceder de Santo Tomás respecto de Aristóteles. Nuestro autor penetró demasiado y conoció profundamente al Filósofo para copiarle todo y para arrogarse el derecho de corregir sus errores y combatir a sus comentaristas infieles. Comprendió que nada hay tan acogedor y seguro como una doctrina de verdad integral. En vez de clausurar sus puertas, Santo Tomás las abre, siendo él el portero, y debido a esta iniciativa atrevida tenemos una síntesis de la que el catolicismo ha vivido durante siglos.

Ahora bien, la situación actual de los espíritus se parece muy mucho a aquella que inspiró la actitud del primer tomista.

Colocados en medio de corrientes contrarias, frente a ingentes materiales flotantes, decepcionados con el espectáculo o con el recuerdo de tantos sistemas hundidos, de certidumbres desplomadas y de pretensiones que se las llevó el viento, advertimos que nuestra confianza se estremece y que el escepticismo filosófico llega a ser nuestra diaria tentación. Atrincherarse en la historia es hoy día el consuelo de aquellos a quienes el dogmatismo ha engañado. Haría falta algo nuevo, que al mismo tiempo fuese antiguo; pues el abuso de lo nuevo es una de las causas de nuestras miserias. En resumen, sería preciso una irrupción de eternidad en la caducidad de nuestras obras. Una levadura organizadora, en forma de principios restauradores, a fin de reconstruir para uso de nuestros días, la *perennis philosophia* cuyo lenguaje hemos echado al olvido: ésa es la urgente necesidad de nuestra hora.

Ahora bien, nuestros pontífices nos dicen que el socorro buscado se ha encontrado plenamente; que la síntesis tomista, por el poder de asimilación que posee, por la solidez de sus cimientos y los numerosos incentivos que en todos sentidos dirige, puede concentrar la atención de los espí-

ritus, y, en recompensa del don real que los católicos habrían hecho con ese sistema a las generaciones futuras, conciliar también las inteligencias en el terreno de la fe, que los falsos filósofos han destruído.

¡Hermosa audacia supone hablar de esta manera! ¡Sólo una maternidad secular, sólo una mirada superior al tiempo puede aventurarse de tal suerte!

Pero, sabemos la condición: *Viventibus, vivere est esse*, dice sin cesar Santo Tomás: es preciso que su doctrina se aproveche, por nosotros, de este axioma.

Se ha podido entrever aquí y allí sobre qué temas, particularmente, el esfuerzo de regeneración habría de producirse. No insistiré más sobre ello. ¡Qué importan estas consideraciones necesariamente tímidas, por ser fragmentarias! La nueva vida sabrá abrirse ella misma su camino.

Si sopla una inspiración y nos da Dios un genio humilde, consciente de todo, al mismo tiempo que olvidado de sí mismo, universalmente iniciado y dedicado solamente a la verdad, ¿quién sabe si la potencia intelectual, inmensa y dispersa a todos los vientos no va a organizarse, concentrarse, magnificarse en lo futuro y cubrirse de nuevas glorias?

Y ¿quién puede decir que en esta misma hora, en que se habla con tanta facilidad de decadencia, no estemos ya en vísperas de un gran siglo de filosofía?

ÍNDICE DE LA OBRA

TOMO PRIMERO

LIBRO SEGUNDO

EL ORIGEN DEL SER

CAPÍTULO PRIMERO

PROLEGÓMENOS A LA PRUEBA DE DIOS

CAPÍTULO SEGUNDO

LA PRUEBA DE DIOS. LAS CINCO VÍAS

CAPÍTULO TERCERO

LA NATURALEZA DE DIOS

LIBRO TERCERO

LA EMANACIÓN DEL SER

CAPÍTULO PRIMERO

EL "COMIENZO"

CAPÍTULO SEGUNDO

LA MULTITUD Y LA DISTINCIÓN DE LAS COSAS

ÍNDICE DEL TOMO SEGUNDO

LIBRO CUARTO

LA NATURALEZA

CAPÍTULO PRIMERO

PRINCIPIO DE LA NATURALEZA

PÁG.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL INFINITO EN LA NATURALEZA

CAPÍTULO TERCERO

LA CONTINGENCIA EN LA NATURALEZA

LIBRO QUINTO

LA VIDA Y EL PENSAMIENTO

CAPÍTULO PRIMERO

LA VIDA

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO TERCERO

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

CAPÍTULO CUARTO

LA INTELIGENCIA

LIBRO SEXTO

EL QUERER Y LA ACCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

DEL APETITO EN GENERAL

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

BIOGRAFÍAS

Acta Sanctorum, marzo, t. I, p. 655-747. Venecia, 1735. — Cf. *Bibliotheca bagiographica latina*, Bruselas, 1880.

A. TOURON: *La vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, París, 1737.

K. WERNER: *Der heilige Thomas von Aquino*, Ratisbona, 1858-59, 3 vol.

J. DIDIOT: *S. Thomas d'Aquin*, París, 1874; 2ª edic. aumentada, Lila, 1894.

J. V. DE GROOT: *Het leven van den h. Thomas van Aquino*, Utrecht, 1882. 2ª edición revisada (1907).

EDICIONES

Opera omnia, Romae, apud haeredes Antonii Bladi et Joannis Osinarini, 1570-71, 18 volúm. in-fol.
(Edición preparada por orden y bajo el patrocinio de S. S. Pío V, por Vinc. Justiniani, Maestro General de la Orden de los Hermanos Predicadores, Tomás Manríquez, maestro del sacro Palacio y varios otros teólogos de la Orden.)

— Venetiis, apud Dominicum Nicolinum, 1594-1598, 18 vol. in-fol. (Reproduce la edición de Roma.)

— Antwerpiae (Coloniae), apud Jo. Keerbergium, 1612, 18 vol. in-fol. (Bajo la dirección de Cosme Morelles, O. P.)

— Parisiis, sumptibus Societatis Bibliopolarum, 1660, 23 vol. in-fol (Dirigida por Nicolai, O. P.)

— Venetiis, apud Joseph Bettinelli, 1745. Ed. De Rubeis, con disertaciones críticas, 28 vol. in 4º.

— Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1852-73, 25 vol. in 4º.

— París, L. Vives, 1872-1880. (Ed. Fretté et Maré) 34 vol. in 4º

— Romae, jussu impensaque Leonis XIII edita, 1882 ss., 12 vol. aparecidos.

PRINCIPALES COMENTARIOS

J. CAPREOLUS, O. P.: *Defensiones theologiae divi Thomae*, Venecia, 1483. Ed. Paban-Pegues, Tours, 1899-1908.

TH. DE VIO, card. CAJETAN, O. P.: *Commentaria in Summam theologicam S. Thomae Aquinatis*, Lyón, 1540-1541. (Obra reproducida en muchas ediciones de S. Tomás, principalmente en la edición de León XIII, Roma.)

FR. SILVESTER, O. P.: *In libros S. Thomae de Aquino "Contra gen-*

tes" commentaria, París, 1552. (Obra reproducida en la mayor parte de las ediciones de S. Tomás.)
B. DE MEDINA, O. P.: *In Primam Secundae Summae S. Thomae*, Salamanca, 1577.
— *In tertiam partem a quaestione prima ad* LX, Salamanca, 1578.
DOM. BAÑEZ, O. P.: *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris*, Salamanca, 1584-1588.
— *Scholastica commentaria in Secundam secundae angelici doctoris...*, Salamanca, 1584-1594.
S. CAPPONI, O. P.: *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae de Aquino*, Venecia, 1588.
JER. MEDICIS: *Summae theologiae S. Thomae Aquinatis doctoris angelici formalis explicatio...*, Venecia, 1614-1621.
FR. TOLEDO, S. J.: *In Summam theologicam S. Thomae Aquinatis enarratio*, Roma, 1869-1870.
FR. SUAREZ, S. J.: *Commentaria et disputationes in... Summam divi Thomae...*, Lyón-Colonia, 1594-1655.
G. VASQUEZ, S. J.: *Commentarius et disputationes in Summam S. Thomae*, Lyón, 1631.
FR. SYLVIUS: *Commentaria in Summam theologicam S. Thomae*, Douai, 1620-1631.
JUAN DE S. TOMAS, O. P.: *Philosophia*, Madrid, 1648.
— *Theologia*, Madrid-Lyón, 1663.
J. B. GONET, O. P.: *Clypeus theologiae thomisticae, contra novos ejus impugnatores*, Burdeos, 1659-1669.
SALMANTICENSES, Ord. Carm.: *Cursus Theologicus*, Salamanca, Lyón. Madrid, 1631-1712.
FR. SATOLLI: *In Summam theologicam divi Thomae Aquinatis praelectiones*, Roma, 1884-1888.
L. A. PAQUET: *Disputationes theologicae seu Commentaria in Summam theologicam S. Thomae*, Quebec, 1893-1903.
L. JANSSENS, O. S. B: *Summa theologica ad modum Commentarii in Aquinatis Summam*, Friburgo, 1899.
H. BUONPENSIERE, O. P.: *Commentaria in I P. Summae theologicae S. Thomae Aquinatis*, Roma, 1902.
TH. M PEGUES, O. P.: *Commentaire français littéral de la* Somme théologique *de S. Thomas d' Aquin*, Tolosa, 1906. (Francia.)

ESTUDIOS CRÍTICOS

J. DE LAUNOY: *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna...*, París, 1653.
— *Veneranda Romanae ecclesiae circa simoniam traditio. Observ. 8*, París, 1675.
N. ALEXANDRE, O. P.: *Summa S. Thomae vindicata*, París, 1675. Es-

tudio continuado y completado en la *Historia Eclesiástica*, t. VIII, p. 306-322, Venecia, 1774.

— *Dissertationes historicae et criticae quibus officium venerabilis sacramenti S. Thomae vindicatur contra Henschenii et Papebrochii conjecturas, deide titulus praeceptoris S. Thomae ex elogio Alexandri Halensis expungitur contra popularem opinionem; acc. panegyricus Angelico Doctori dictus*, París, 1680. Reimpreso en *Historia ecclesiastica, loc. cit.* p. 559-573.

J. Echard, O. P.: *Sancti Thomae Summa suo auctori vindicata sive de V. F. Vincentii Bellovacensis scriptis dissertatio*, París, 1708.

— *Scriptores ordinis Praedicatorum, S. Thomas de Aquino*, I, p. 271-347, París, 1719.

J. B. M. De Rubeis: *De gestis et scriptis ac doctrina sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae*, Venecia, 1750.

Aloys. Galea, O. P.: *De fontibus quorumdam opusculorum S. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, dissertatio*; en *Vessillo di S. Tommaso* (1880) y en *Divus Thomas* (1880-4).

U. Chevalier: *Catalogue critique des oeuvres de S. Thomas d'Aquin*, Romans-sur-sere, 1866.

P. Mandonnet, O. P.: *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle*, Friburgo, 1899; 2ª edición en Lovaina, 1908-10.

— *Les titres doctoraux de S. Thomas d'Aquin*, en la *Revue thomiste*, t. XVII, p. 597-608; 1909.

— *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, en la *Revue thomiste*, t. XVII-XVIII, 1909-1910. Estos estudios han sido reunidos después en un volumen. Imprenta de la *Oeuvre de S. Paul*, Friburgo.

Monografías doctrinales

B. Antoniades: *Die Staatslehre des Thomas von Aquino*, Leipzig, 1890.

M. Asin y Palacios: *El averroísmo teológico de S. Tomás de Aquino.* (Extracto de *El homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado)*, Zaragoza, 1904.

J. J. Bauman: *Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino*, Leipzig, 1909.

J. C. Barret: *Etudes philosophiques sus Dieu et la création d'après la* "Somme" *de S. Thomas d'Aquin "contra gentes"*, París, 1848.

Reg. Beaudoin, O. P.: *De la prémotion physique selon S. Thomas*, en *Annales du monde religieux. III*, 1879.

J. J. Berthier, O. P.: *L'Etude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Friburgo, 1893; 2ª edición, París, 1905.

C. Bonacina: *Dottrina di S. Tomaso d'Aquino sul concorso generale di Dio nell' azione creata*, Milán, 1889.

R. DE LA BOUILLERIE: *L'homme, sa nature, ses facultés et sa fin, d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, París, 1880.
F. BOULAS: *S. Thomae de regimine principum doctrina*, Bar-le-Duc, 1880.
L. C. BOURQUARD, *Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas d'Aquin*, Angers, 1877.
N. CACHEUX: *De la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, París, 1858.
A. CAPPELLAZZI: *La dottrina di S. Tomaso d'Aquino, sulla conoscenza che Dio ha delle cose*, estudio, Parma, 1893.
— *La persona nella dottrina di S. Tomaso d'Aquino*, estudio, Sena, 1889.
J. F. COMBES: *La psychologie de S. Thomas d'Aquin*, Montpellier, 1860.
J. M. CORNOLDI, S. J.: *Della pluralità delle forme secondo i principii filosofici di San Tomaso d'Aquino*, Bolonia, 1877.
— *La filosofia scolastica speculativa di San Tomaso d'Aquino*, Bolonia, 1881.
— *Dei principii fisico razionali secondo S. Tomaso*, Commentario dell'opusculo, *De principiis naturae*, Bolonia, 1881.
— *Antitesi della dottrina di San Tomaso con quella di Rosmini*, (Prato), 1882.
— *Quale secondo S. Tomaso sia la concordia della mozione divina colla libertà umana*, Roma, 1890.
— *Sistema fisico di S. Tomaso*, en la revista *Civiltà Cattolica* 1891-1892.
M. COUAILHAC: *Dotrinam de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatricem a Juvenali annaniensi sec. 17 philosopho...*, París, 1897.
ED. CRAHAY: *La politique de S. Thomas de Aquin*, Lovaina, 1897.
H. DEHOVE: *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lila, 1907.
D. DELAUNAY: *Sancti Thomae de origene idearum doctrina qualis quum ab ipso proposita, tum a Liberatore defensa fuit, breviter recensetur et dijudicatur*, Renes, 1876.
J. DELITZSCH: *Die Gotteslehre des Thomas von Aquino krietisch dargestellt*, Leipzig, 1870.
S. DEPLOIGE: *S. Thomas et la question juive*, Lovaina, 1897.
M. DE WULF: *Etudes historiques sur l'esthétique de S. Thomas*, Lovaina, 1895.
E. DOMET DE VORGES: *La perception et la psychologie thomiste*, París, 1892.
A. DUMMERMUTH: *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae seu responsio ad Schneemann aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores*, París-Lovaina, 1886.
— *Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis de praemotione physica seu responsio ad... V. Frins.*, Lovaina, 1895.

TH. DUPONT: *La prédétermination physique et la doctrine de S. Thomas*, en la *Revue catholique*, Lovaina, t. LIII-LIV, 1882-1883.
TH. ESSER: *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung*, Münster, 1895.
A. EUCKEN: *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, Halle, 1886.
— *Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten*, Berlín, 1901.
G. FELDNER: *Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe*, Graz, 1889.
— *Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen, Wesen*, Graz, 1890.
C. M. FERRÉ: *Saint Thomas of Aquin and Ideology*, Londres, 1875; traducción francesa, París, 1876.
C. FONTAINE: *De la sensation et de la pensée selon S. Thomas*, Lovaina, 1885.
V. FRINS, S. J.: *S. Thomae Aquinatis O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera, seu S. Thomas praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius, responsio ad... A. M. Dummermuth*, París, 1893.
J. FROHSCHAMMER: *Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt*, Leipzig, 1890.
J. GARDAIR: *Corps et âme. Essais sur la philosophie de S. Thomas*, París, 1892.
— *Philosophie de S. Thomas: Les passions et la volonté*, París, 1892.
— *Philosophie de S. Thomas: La connaissance*, París, 1895.
— *Philosophie de S. Thomas: La nature humaine*, París, 1896.
A. GARDEIL, O. P.: *L'évolutionisme et les principes de S. Thomas d'Aquin*, en la *Revue Thomiste*, III-IV, 1895-1896.
H. GAYRAUD: *Thomisme et molinisme*, París-Tolosa, 1889.
— *Providence et libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Tolosa, 1892
— *S. Thomas et le prédéterminisme*, París, 1895.
L. G. A. GETINO, O. P.: *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, Vergara, 1906.
M. GLOSSNER: *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, ein Beitrag zum philosophischen Verstädnis der Materie*, Paderborn, 1889.
Z. GONZÁLEZ: *Estudios sobre la filosofía de S. Tomás*, Manila, 1864; 2ª ed. Madrid, 1886.
M. GRABMANN: *Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee*, Paderborn, 1899.
H. GUILLERMIN, O. P.: *S. Thomas et le prédéterminisme*, en la *Revue thom.* III-IV (1895-96).
J. GUTTMANN: *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Ju-*

denthum und zur Jüdischen Literatur (Avicebron und Maimonides). Gotinga, 1891.

G. F. VON HERTLING: *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin*, Munich, 1904.

SEB. HUBER: *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas von Aquino, ein historisch-kritische Vergleich.* Freising, 1893.

CH. JOURDAIN: *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, París, 1858.

N. KAUFMANN: *Der Beweis des hl. Thomas von Aquin für die Existenz eines transcendenten "Ersten Bewegers" der Welt, eine Widerlegung des modernen Materialismus*, Lucerna, 1882.

— *Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin*, Lucerna, 1892.

KNAUER: *Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie*, Viena, 1885.

E. LECOULTRE: *La doctrine de Dieu d'après Aristote et S. Thomas d'Aquin*, Lausana, 1877.

— *Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de S. Thomas d'Aquin*, Lausana, 1883.

V. LIPPERHEIDE: *Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre*, Munich, 1890.

J. A. MANSER: *Possibilitas praemotionis physicae in actibus liberis naturalibus juxta mentem divi Aquinatis*, Friburgo, Suiza, 1896.

V. MARCHESE, O. P.: *Delle benemerenze di S. Tomaso d'Aquino verso li arte belli*, Génova, 1874. — *Trad. franc. por Biolley*, O. P., *S. Thomas d'Aquin et les beaux-arts*, Lovaina, 1874.

C. F. MARÉCHAL: *De legis natura et partibus secundum divum Thomam Aquinatem*, Lyón, 1854.

V. MAUMUS, O. P.: *S. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*, París, 1889.

J. MAUSBACH: *Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, Paderborn, 1888.

W. MOLSDORF: *Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquino*, Leipzig, 1892.

D. NYS: *La notion de temps d'après les principes de S. Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1888.

S. OLIVIERI: *Tractatus de ideologia ex operibus divi Thomae Aquinatis deprompitus*, Génova, 1890.

C. PIAT: *Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas*, París, 1890.

F. PALERMO: *San Tomaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima Filosofia italiana*, Florencia, 1869.

H. G. PLASSMANN: *Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Bescheidenheit und Demuth*, Paderborn, 1858.

H. RAMIÈRE, S. J.: *L'accord de la philosophie de S. Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps*, París, 1858.

W. REDEPENING: *Ueber den Einfluss der Aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquin*, Jena, 1875.

TH. DE RÉGNON, S. J.: *Métaphysique des causes d'après S. Thomas, et Albert le Grand*, París, 1885, 2ª ed., 1906.

A. RIETTER: *Die Moral des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1858.

AL. RITTLER: *Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Ratisbona, 1888.

G. ROLFES: *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles erklärt*, Colonia, 1898.

P. ROUSSELOT: *L'Intellectualisme de S. Thomas*, París, 1908.

F. SCHAUB: *Die Eigenthumslehre nach Thomas und dem modernen Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen*, Friburgo de Br., 1898.

M. SCHNEIDER: *Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntnis Gottes nach der Lehre der hl. Thomas von Aquino*, Ratisbona, 1882.

M. SCHNEIDER: *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, Ratisbona, 1884-1886.

L. SCHUETZ: *Thomas-lexicon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämmtl. Werken des hl. Thomas von Aquino Vorkommenden kunstausdrücke und wissenschaftliche Aussprüche*, Paderborn, 1881, 2ª ed., 1895.

M. B. SCHWALM, O. P.: *La propiété d'après la philosophie de S. Thomas*, en la *Revue thomiste*, III, 1895.

A. D. SERTILLANGES, O. P.: *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, en la *Revue thomiste*, III, 1895.

— *Les sources de la croyance en Dieu*, París, 1904, 2ª ed., 1906.

A. STÖCKL: *Die Thomistiche Lehre von Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange* en *Katholik*, 1883.

S. TALAMO: *L'Aristotelismo della scolastica*, Nápoles, 1873.

N. THOEMES: *Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas politicas sociales, commentatio literaria et critica*, I, Berlín, 1875.

J. M. A. VACANT: *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas et sur celle de Duns Scot*, París-Lyón, 1891.

— *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme S. Thomas d'Aquin?* en la *Revue du clergé français*, 1897.

P. VALLET: *L'idée du beau dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, París, 1883, 2ª ed. 1887.

J. WALKER: *Essay in the Origin of knowledge according of the philosophy of S. Thomas*, Londres, 1858.

T. WALTER: *Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino und der Sozialismus*, Friburgo de Br., 1895.

S. WEBER: *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquino auf seinem Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa contra gentiles*, Friburgo de Br., 1902.

H. WEERTZ: *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, Bonna, 1908.
M. WITTMANN: *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (ibn Gebirol), Münster, 1900.
T. M. ZIGLIARA, O. P.: *Osservazioni su alcune interpretazioni di G. C. Ubaghs sull'ideologia di San Tomaso d'Aquino*, Viterbo, 1800.
— *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tomaso d'Aquino*, Roma. 1874. Traducción francesa por Murgue: *Oeuvres philosophiques*, París-Lyón, 1883.

AGREGADAS

E. GILSON: *Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin.* Vix & Cía., Estrasburgo, 1920.
D. M. GRABMANN: *Saint Thomas d'Aquin.* Traducción del alemán por E. Vansteenberghe, París, Blond & Gay, 1920.
J. MARITAIN: *Eléments de philosophie. I. Introduction générale à la philosophie*, París, Téqui, 1920.
A. D. SERTILLANGES: *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin.* Nueva edición, París, Alcan., 1922.